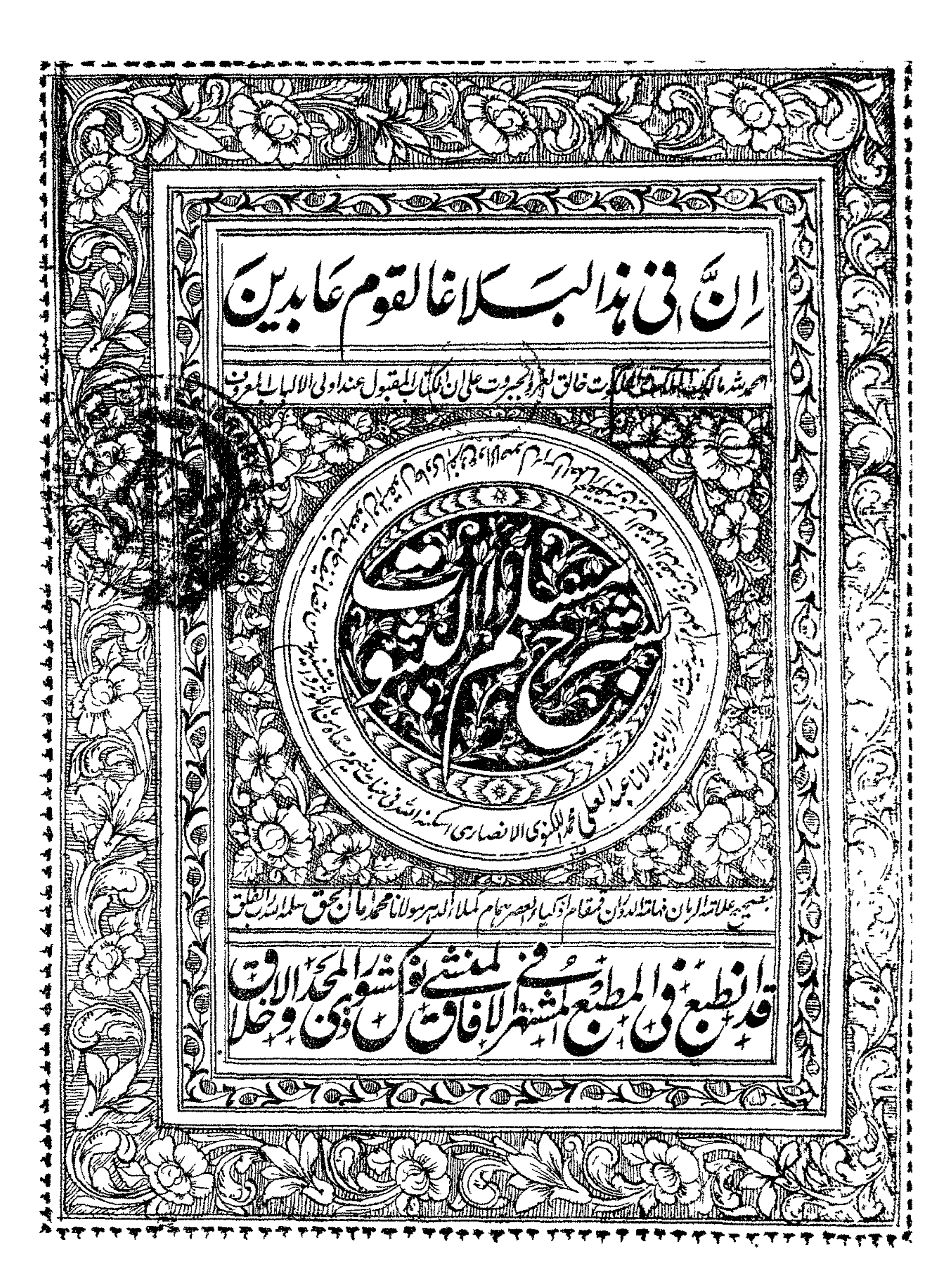

ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين
الحمد لله مالك الملك والملكوت خالق العز والجبروت على ان هذا الكتاب المقبول عند اولى الالباب المعروف
شرح مسلم الثبوت
محمد اللكنوي الانصاري اسكنه الله
بتصحيح علامة الزمان فهامة الدوران قمقام الاذكياء [illegible] مولانا محمد امان الحق سلمه الله الخلاق
قد انطبع فى المطبع المشتهر فى الآفاق لمنشى نولكشور ذى المجد والاخلاق



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا
واغرقنا في بحار افضاله وجوده وانطق الموجودات بآيات وجوب وجوده ونستدل به على توحيد ذاته وبلالة صفاته ونؤمن به كما
باسمائه ونشكره على ما منّنا من نعمائه ونحمده على ما اعطانا من آلائه ونثني عليه الخير اعظم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان
محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا ومبشرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدرا منيرا اذ ذاك النبي الذي خرق السبع السموات العلى
ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقاما لم يصل الواحد اليه من الانبياء قدم ودنى الى ربه الاعلى فتدلى
مكان قاب قوسين او ادنى ورأى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت وحاز مكانة عالية على مكانة
الاولين والآخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود وخالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب
الجبروت والناسوت صل عليه صلاة تغنيه وترضيه وعلى آله الذين فهو المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحاب الذين
حازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء الحنيفية السمحة البيضاء الباذلين انفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدم بنيان
الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة
الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام وافض
على برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي اكرم الايمان ويوم لقائك عاملني باحسان وصل على حبيبك
وآله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن
نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليهما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال اعيان
الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعيان الكحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقية والتحلي بره بالمعارف اليقينية وذا

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنفية السمحة البيضاء ولا يتاتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك في هذا الوادي الا بالتزود بالمبادي ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا ادق العلوم سرا عظيم الشان باهر البرهان اكثرها للفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية بصيرا وعلى حل غوامض القران قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحدا بعد واحد من الاذكياء ولقي اقدام اذهانهم السافرة نصبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعبا ولم يصل الى كنه اسراره الا من غرق في بحار فيضه القويم واتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف انيقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات مضبوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا موسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول ملقب من بينها بالقبول حتى طارت به الى الافاق الدبور والقبول وكان يختلج في صدري ان اشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب ليطلبونه متكاسل العزائم وامضاء مجريهم كانه سبلت عليهم التمائم وان رياض العلوم صارت ناصية الماء ذاهبة الرواء ولم يبق ازهارها زاهرة وانوارها باهرة وظهر الاقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه شيا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقي من ليس له لعليل منهم شفاء ثم لما تاملت بامعان النظر ورجعت عنان الفكر رايته وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين القضاء فالمرجو من رحمته التي سبقت على غضبه ان يدخلني في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرامة ان يعفو ما فرطت من الجهالة فاجمعت قصدي وبالغت جهدي الى ان شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمني من الخطاء والاوزار في بيان وعدي اصدق من القطا متشبثا باذيال رسوله الكريم الذي فيضه عميم هو كاسمه محمد ومحمود لولاه لما ظهر من العدم الجود وبانا الوجود وعلى حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاء في اقامة الدين والخلق اليه داعين وصلوات الله تعالى وسلامه عليه وعليهم اجمعين وسيما من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق وعلوا سموات التدقيق تنوروا بالانوار الالهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فعرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا الكل ليلة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسمه المنان قائلا فسيروا على سيري فاني ضعيفكم وراحلتي بين الله اعلى مقامهم لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار وجل سعيه تنقيد الاحاديث النبوية وتعليم باخبار من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والغفران وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زاهد الدهر الذي كان رايه صدقا وهدى وجل سعيه الورع والتقى مؤيدا من الله تعالى بانواع المتن مبيد البدع من السنن ناصر السنة الشرفاء مقيما بقواعد الشريعة البيضاء ممهد مباني المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما ايد الدين بانهج الشريعة صار بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الملة الفقه نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره واذاقنا بمنه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جميع من العلوم الخفية والجلية وفاز بالكمالات الدينية ووصل فيما بين المتاخرين الى كمال السابقين وجاء بتحقيقات قويمة وتدقيقات انيقة

صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسباً وعلماً جزاه الله تعالى عني احسن الجزاء واوصله مقاماً لا يبلغه الا واحداً
بعد واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتوياً على زبدة ما فيه وخلاصة ما حواه وحاويته واضفت اليه ما استفدت من اشارات
المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد يسرت اصول المسائل
والمباني وتركت طريقة المحاولين الذين يخدمون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني واوردت حل بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغر من الصبح الصادق واسمه يجي عن علوه
على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام علي البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها صخور مركوزة الجواهر
واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها ووقع الغائصون في بحارها بالاصداف
عن لآليها ولا اسجي عن الحق واقول قول الصدق ان جل كلامه النظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى بقلب
سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطاء والخلل وعن القصور والزلل وان يهديني ما فيه
كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لدنه وان يسهل على صعابه ويميز عن قشر لبابه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي انك انت المولى وانت النصير انت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الايات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل
الريب الارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الدين بالرفع او النصب وطبع اليقين يحتمل الوجهين بنالك الحقيقة
الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجاز في الواقعية اولا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك
فهم الباطلون في حدود انفسهم ذلك الامر لا لغيرك تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض الامور
ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من اولي الامر آمرون
من اجازتك بل علوهم علوك لانهم عالون باعلائك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ونواصي
المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور عليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي في مهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم اي افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيله في خصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء واهل الاصول الكلام
الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
ما فيه فانه تعالى قال مخاطباً بسليمان اعملوا آل داؤد شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازاً واختار هذا
المجاز ليحصل به التجنيس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع محب الله

ابن عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد الله تعالى ذروة الكمال الذروة العلى من الجبل او من كل شيء اشعار للمنزلة العالية او مثل علو المنزلة بعلو الجبل وشبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية ورقاه من حضيض النقال الى قلة الحال القلة بالضم العالي من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة فوكل الاستكمال بالتحقيق اى الصيرورة على اليقين وبه يستكمل النفس والتخلق بالاعمال وبه استكمال المادة وهما بالتفقه في الدين والتبحر اى التعمق بموافقة الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول من بعضها التقة الف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب ولقد صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق مآربه فلم يبحث عنه حقيقة من حقائق هذا العلم ولم يخف على دقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جدا الا لبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن ثم لامر ما اى عظيم اردت ان احرر فيه سفرا اى دفترا وافيا لمسائل هذا الفن وكتابا كافيا لطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا اى كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية ومشتملا على الفروع الفقهية ويحتوى ذلك الكتاب على طريقتي الحنفية والشافعية والتمييل ميلا ما قليلا عن الواقعية فما ظنك بالميل الكثير وفي هذا ايضا تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شان خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام واوليائه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله تعالى وتوفيقه لما ترى في الحسن والاحتواء اى سعدت للمسائل ام بحر لها بل بحر لا يدري فانه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم العمى مالك الملكوت هو اسم لملك تنسب اليه ايصال النعم ان تاريخه مسلم الثبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة وتسع الا الكتاب مرتب على المقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول في المقاصد ظاهره يشعر بان الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس ما سياتي من قوله اما الاصول باربعة يأبى عنه فاما ان يأول ههنا بان فيه حذفا اى كلام في اصول حال كونها ثابتة في المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد العظيمة مخزن واقام ودليله مقامه وحمل على الاصل الاول للكتاب مسامحة وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففي حد اصول الفقه اى المعرف الجامع المانع ويمكن ان يترك على حقيقة عنادا على تجويزه كون المذكور حدا حقيقيا وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته او لما يساويه وغايته المرتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى تفسيره بكلا الاعتبارين فقال ما حده مضافا فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه فالاصل لغة ما يبنى عليه غيره بان يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب الظن العامي كالحقيقة فانها اصل المجاز والاصل اصطلاحا الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اى راجح والمستصحب كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانها مما يحتاج الى القرينة افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد دليله لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو ظاهر من كلام المفيد والمصنف في الحاشية فمن حمل الاصول ههنا على القاعدة فقد غفل عن ان هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لا مباديه فلو كان الاصل

ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هف واعلم انه لا شك فى بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بجعل الاضافة لادنى ملابسة اى
مسائل لها تعلق بالفقه فح لا يرد العلاوة ثم هذا العلم اى علم الاصول والادلة الاجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة مسئلة
على احكامها الا انه اذا احرز الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة
من عدة مسائل او اذا احرز الدليل على نظم القياس الاستثنائى يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واتوا الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور منه تعالى فهو واجب فان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لا بد فى صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر غير منسوخ ولا معارض براجح او مساو ولا ماول فهو واجب فلا بد الا تمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائى لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب مع قيد بات بهذا ان علم الاصول خصوصيتها نفعه ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق
فنسبته الى الفقه والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا فى معرفة كيفية الانتاج لا يوجد مقدمة لدليل من مسئلة منطقية وربما يشكل بمباحث القياس
فانها لا يحتاج اليها الا فى كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس كذلك فتحفظ فان القياس لا يفيد حكما شرعيا
الا باعتبار ان الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فح لا تثبت حكم شرعى الا بان هذا الحكم ادى اليه القياس وكلما ادى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية
الثانية ماخوذة من الاصول اما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود
فلا بد من معرفة ان القياس هل يكون منسوخا اولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما قيل اى ورد ومن ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبروية كقولنا
القياس لا يكون ناسخا ومنسوخا لانا لا ندعى وقوعها بعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا ومنها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة
الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره المصنف بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية المختصة
بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلى لوجوب الزكوة اتوا الزكوة من افراد الامر ولحرمة الربوا لا تاكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة من افراد النهى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التى لا
تعرض الا لما فى الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما يكون موجودة فى الخارج ففيه شىء لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب
فليس اتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهى للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهى هذا والحق ما قررنا سابقا والفقه علم بكل
امر واقعى فرعية متفرعة على الايمان بالذات والصفات والنبوات والمعاد شرعية ثابتة بادلة شرعية ولا دلالة على فقه المقلد للتصديق عن لطائفه فلا يكون
فى التقليد مستحقا للمدح والفقه قد مدح فى كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فاذا ما حصل مع تقليد الامام فقهاء سقط بالظن فى بادى الرأى
انه لا دخل لحديث التقصير وانه ان اخذ فى مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا فلا وللتخصيص بالعمليات التى هى العمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره حادث محدث لم يكن هذا فى عصر الصحابة و
التابعين ولا مشاحة فى تغير الاصطلاح ايضا فالاليق ان يكون الفقه عاما للاعمال الجوارح والقلب ليتم الاحتراز عن الكلام والكلام حسبما مر
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين لهذا سماه الامام الفقهاء الكبر ما كتبه وهو معرفة النفس ما لها وما عليها [illegible]
المتاخرين فلا باس باخراجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها [illegible]
[illegible] اى ما ثبت بالشرع احترازا عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك من الكلام يمكن ان يراد به الحكم الشرعى الذى يحتاج [illegible]

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك عن ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة
مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعا
ومنعا واورد على الرسم المذكور انه ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في الدهر منكرا والامام مالك في ست وثلثين مسألة وان كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم لبعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه يكفي الملكة لتحصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التهيؤ البعيد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير منضبط ففيه انهما غير معتبرة بل للقوة التي بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فقد [illegible]
اليه باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم لوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا
العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع فتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا حظ للمقلد
فيه واما المقلد فمستنده قول مجتهده فما يفتي به المجتهد يعمل لا لظنه اي ظن المقلد مستندا ولا لظنه اي ظن المجتهد فح لا يختل الطرد ولانه يخرج معرفة المقلد
اذ ليس له علم بوجوب العمل بهذا وظني انه لا يندفع به الاشكال فانه سيجي ان الاجتهاد متجزء والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها
علم لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب ايضا فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا تتقلد مثل من قال
كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجوب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من امارة فهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ظن مجتهده الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد
ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل من الامارة المتجزي فان شانه شان المجتهد والحق انه لا يسقط بتجزي البعض هذا الجواب اصلا نعم يرد عليه انه يلزم ان
يكون الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقال انه رسم فيجوز باللوازم كما هو شان الرسوم وفيه ايضا فان
العلم لوجوب العمل من ثمرات لازمة للعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما بين
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي اكثره فكيف يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبأ
بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الانظار
كما يجي في بحث الاجماع ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل
بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل لقول المجتهد وهذا حكم ايضا فقد علم بعض الاحكام
لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما اورد بقوله نعم يرد ولكن لا يندفع
به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا فيتناول الظن واليقين وهو المراد في
تعريف الفقه فلا يرد وثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاحرى ان يقول مستعمل فيه استعمالا
شائعا فلا باس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايرادات

اما الاول فلانا نختار شقا ثالثا وهو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان الفقه حينئذ علم قطعي ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فان قلت انه يلتزم خروجها قال والالتزام لذلك الالتزام باللزوم من حجة دليل حجة ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه داخلا انه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه علم قطعي ثم انهم اذا لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم ان مقارنتها ايضا معتبر في الفقه الممدوح والكلام فيه وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض مشائخنا وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعيد عن الصواب لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو فالحق مع الامام فخر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف وكم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها ثم افاد بعد بتبدد من الكلام نحن حوا هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فتحير المحصلون في فهمه فان اول كلامه يدل على ان الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط ايضا فقه بل العمل وحده وحرره صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل في حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين او اعم منه مطلق اي فرد كامل الا اي واذا لم يكن مقارنا له بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد ناقص ومع لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحجاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا بعد في ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه مدح من جهة فتامل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده لقبا فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها توصلا قريبا لما يتبادر من الباء فيخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امثال الامر للنسخ والقياس للتخصيص العام الغير المخصوص لها دخل في احد ذلك الكبرى والملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة اذ كانا فانها اخذت المسائل المناسبة بوجه فسمى بعلم وبوجه اخر سمى بعلم اخر وربما يسمى ايضا كانها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل وعلى الالزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يلتئم احد الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم تقدمه و دخوله وتوقف الشئ على نفسه وهذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل ان يقول للمسائل ادراكات تصوري فان التصور يتعلق بكل شئ وتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المبنى عليه نظر اشرت اليه في العلم من ان الاجزاء المحمولة مغائرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل ان يكون اذا اخذت

لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الواحدية الغير المكذوبة نعم يلزم على هذا التقدير اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان المتكلم بالحد علم
تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشيء واحد وهو المسائل مع انهما نوعان متباينان تحقيقا هنا ننبهك فتفكر واعلم ان هذا الايراد لم نبتدئه من هذا
بل وارد على كل تقدير بناء ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا و
لا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في
اسماء الكتب ايضا فقيل هي اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في اذهان كثير من الناس فربما يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح
انها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح
دخول اللام والاضافة وهما من علائم كونها اسماء اجناس فليس بشيء لان ما قيل انه لا يدخل على اصول الفقه فلا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه فضعيف
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل ايضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوضعي
دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لا دليل فيها البتة مع تقادم معنى العلمية كعمريا الى العلم الذي هو سيدنا ونرجو مدده في كل هول من الاهوال
وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال لو وقع لفظ القرآن منهم فان قيل ليست هي اجناسا بل اعلام جنسية قلنا تثبت الاعلام الجنسية للمفرد
فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة ههنا وما قيل في اثبات العلمية
الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعين والوحدة واذ ليس تشخصيا فهو نوعي ففيه ان غاية ما لزم انه عرض لمعناه
نوع وحدة وهو مسلم بل المعرض كل اسم جنس لكن لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما فان قيل ليست اسماء جنسية ولا اعلاما كلية بل اعلام شخصية لكون
معانيها تشخصيا اذ لو كان كليا لكان له افراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل لا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسئلة مسئلة اقول وفيه انه منقوض بالبيت
اذ تجري فيه مقدمات الدليل لو كان له افراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليها فيلزم العلمية وليس علما والحل اي حل كلام القائل ان المعنى
الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها كما يتبادر عليه قوله نحو الاربعة وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة والاولى ان يعمم بان سواء كانت تلك الاجزاء
موافقة للكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء الماهية كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض التشخصية او لا نسلم انه لو كان
لهذه المقام افراد لكانت هي كل مسئلة بل مجموع المسائل المتشخصة بتشخصات في اذهان كثيرة فلا تشخصية فالمصنف لما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع
فقال وموضوعه الادلة الاربعة اجمالا مطلقا بل حال كونها مشتركة في الايصال الى حكم شرعي ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع
الاصول الادلة لم يكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن من اي علم هو فيه خلاف فمنهم من زعم انه من الفقه واشار اليه المص بقوله وقيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس
من الفقه اذ المعنى من حجيتها انه يجب العمل بمقتضاهما فقد اثبتا الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه ففيه ان هذا اي وجوب العمل فرع الحجية لانهما
وكان الكلام في اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه التي على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعله انما ذكر وجوب العمل
مثلا ولا يضر هذا اصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومنهم من زعم انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة اصلا لانها ضرورية دينية والضرورية
لا تثبت في علم اصلا فقد بعد من الحق لانه وان سلم انها ضرورية انا فلا نسلم انها ضرورية لما فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف اسرار الاصول والفروع
ان في نقل المص اضطرابا فانه نقل في كتاب اخر ان القياس على تقدير كونه فعلا من الفقه واما انكان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجيته ضرورية
دينية كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية وايضا لا وجه لنظم المنع المرموز بقوله وان سلم انا ومن ذهب الى انها من الكلام وهو المختار واشار اليه بقوله
بل الحق انه من الكلام حجية الكتاب والسنة فانهما قد ثبتت فلما ذا ذكر في الاصول عاب بان التعرض الاصولي لحجيتها فقط دون نحوهما لانها كثير فيها الشغب من الحمقاء من الخوارج والروافض

في اسماء العلوم

اسماء العلوم ... اعلام ... علم

عدلهم الله تعالى ما تجتمعا اى الكتاب والسنة فمتفق عليه عند الائمة ممن يدعى التدين كافة فلا حاجة الى التذكر فى موضوعية الاحكام مع الادلة واختلاف فمذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية اسلے انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما ولا التجاء الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصرح وقال والحق لا يوجد موضوعا وانما الغرض عن البحث عن الاحكام التصوير والتنويع فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالدلائل ليثبت انواعها اى انواع الحكم بانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا اتمها وتتميما فلا باس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع فى الامر الثالث الذى هو الغاية وقال الغاية معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذى بينا وهى اى معرفة الاحكام وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى فى المبادى الكلامية ومنها اى المبادى المنطقية لانهم اى المتاخرين منهم جعلوه جزأ من الكلام وانما جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات فى الكلام تحصيل اعتقاد الذات الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها اللتى تورث الغفلة عنها الشقاوة الابدية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلى او السمعى ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهى المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه وقد فرغنا عنها اى المبادى الكلامية فى السلم والافادات ولان تذكر ههنا ما مست اليه حاجة شديدة وهى عدة مسائل منها النظر وهو الترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول واجب كونها من الكلام ظاهر بل الموضوع الفعل النفسى للمكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا ينافى بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فيجعل كلاميا وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذى هو معرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما تفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهية فلا يحتاج الى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلعم ابى بكر ن الصديق انه امن بنفس بصيرته ولم يحتج الى ظهور المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا لشئ من المركب والبسيط لانه لا يقبل الحمل اى الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا بكنهه لان لعارض لا يفيد الكنه ولا ذاتى له ومنها الماهية المطلقة اى لا بشرط شئ موجودة بعين وجود الاشخاص لا فرق بينها الا بالاشتراك والتعين والا لكن موجودة لكان قطرة من الماء حقيقة علحدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون فى قطرات حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فالتساوى بطل وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر الاشتراك فى الاوصاف والعوارض فلم يكن لا ينافى تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق فى الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول فى اثبات تماثل على طور الحكمة لا الكلام ان الجزء الذى لا يتجزى فى الجهات بطل لانه لو كان الجزء حقا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بحكم القاضى بان الوتر اقصر من الضلعين وهذا الضلعين ههنا ثلثة اجزاء ولكون لواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا بحدس الحاكم بان مربع الوتر مساو لمربعى الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة وبوجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فيكون الزاويتان الموترتان بهما متساويتين بالمامونى فيلزم ان يكون فى مثلث زاويتان قائمتان هف واذ بطل كون الوتر ثلثة اجزاء واثنين تعين الشق الثالث المشار اليه بقوله بل بينهما اى بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما فى موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية ونقول هذا المتصل قابل للقسمة الى جزئين متماثلين متوافقين فى الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان المتباينين فى الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل يتماسان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابى عنهما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفاء فى الحكمة فافهم ان هذا الساتر عزيز ربما يتشكك فيه بان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان اخران من كتم العدم فلقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل

او احد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان اخريان ويمتنع الا ان يدوم الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا
تعليه يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعداما وايجادا لكن لا يحدث بالفصل الا الاجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة وكل
ذلك مكابرة والفرضي لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الفكي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ومنها المعرف مانع
الولايج اي الداخل من الخروج والخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف ولا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشيء بل بيان الحكم المعرف فيجب ان يكون
صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف وبالعكس اي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير محض لا حكم
لان يعترض عليه صلا بنوع من انواع الاعتراض لكن ههنا دعاوي ضمنية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع واما المعارضة فلا يصح باقامة
الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض وانما يصح باحداث معرف اخر فهذا لا يصح الا في التجديد وليس لهذه كثير نفع واما
المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف نقوض ودعاوي فلا بد
للمورد من اقامة الدليل ويكفي في جوابها المنع وهو اي المعرف حقيقي ان كان بالذاتيات هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي
ومتناول للحد والرسم وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة وهو يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود ورسمي ان كان باللوازم الخارجة عن حقائق
الموجودات ولفظي ان كان بلفظ اشهر مرادف فيه اختصار ما كان حاصلا وقد اخير في اللفظي الاعم والاخص ما فهم يكون واخلافي فهم الذات وقيل الذات
ما لا يعلل ونقض بالامكان فانه عرض للممكن مع انه يصدق عليه لا يعلل اذ لا امكان بالغير واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشيء
اما نفس ماهيته او مولف من اجزائها او من العوارض والاول باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن ماهية الشيء فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا نختار ان المعرف مولف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل
الى الصورة الواحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فمناط تحصيل امر لم يكن حاصلا قبل
وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي
الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري عام
وهو الاخص باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى الظني امارة ما يمكن التوصل فيه
الى خبري ظني امارة ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد من واسطة بينهما
فوجب المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا للعام على الاخص يكون
عنه قول اخر اي قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساوات وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول
مولف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس قال اهل المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر ان شان التمثيل والقياس واحد
فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما يجيء
الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى ان لا يخرج والاولى القياس خمس صور قريبة انتاجا لا غير القريبة فكثيرة كالشكل الرابع
وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكما ايجابا كان او سلبا لكل افراد شيء ما حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوت اي ثبوت
هذا الشيء بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اي لكل فرد منه او لبعضه فانه كل الاصغري فيلزم منهما ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا كان او سلبا كله او بعضه

فلابد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما قيل لتيسير الا في مساواة طرفي الكبرى يكفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الاخر فليس بشيء لانه اي هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والا لا اورد عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا اليس وكل لا ب ليس ب ج والجواب ان السلب من حيث هو سلب محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا فاذا لاحظته ايها الموبد في الصغرى ايضا فلا سلب بل ايجاب سلب صارت الصغرى معدولة وسالبة المحمول الا اذا لاحظت الثبوت ايها الموبد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاخر كلا او بعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب في ذلك الشيء عن الاخر كلا او بعضا تباينا فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة ايضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلابد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام اخر وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاولى وجودا وعدما فادعاء من غير دليل كيف لا وان النتيجة لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لذات يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافيه اي لا ينافي اللزوم للمقدمة الاجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد بهما اي احد الحكمين كلي فيعلم التقاء بينهما اي يعلم التقاء ذينك الامرين الثابتين لشيء في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الاخر او يعلم ثبوت امر اي لثالث مع عدم ثبوت الاخر له كذلك الثالث فيعلم عدم التقائهما فيه فيلزم للثبوت التصديق سلب هذا الاخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الاخر موجبا او سالبا لمكان الظهر بادنى تامل الصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم بينهما هف ولا عكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس اي ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع اللازم الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع اي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم ههنا كلي فمنع الانفكاك هو منع عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وابطل قد بين في زبر المتاخرين الشرطية المرتبة مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب ان كلا منافيهما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فمع تجويز استحالة انتفاء الازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثنائي المنفصل وهي ان يعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتفكر اما اذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الاخر والا كذبا معا لا وضع كل وضع الاخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذبة بشبهة نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا بالحس وهذه زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه لان الجزم قد يكون جهلا وهو اي الجهل مثل العلم فيما ذا يعلم ان الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل ويجاب لان هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم ايضا ثانيا بالعوارض فالى الله الغير المكذبة حاكمة بان الحاصل بعد النظر الصحيح علم

ان قولهم ... انتفاء اللزوم ... [illegible]

لا جهل فقوله فيه تسامح اذ يعلم انه اي هذا النظر الذي او يتيهم صحيته نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع فلا يحصل العلم
صحة النظر ابدا فان قيل لم لا يجوز ان يعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات يعلمها قال والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا تحصل علم
اصلا واعلم ان هذا الايراد ليس بشيء فان للمجيب ان يقول يجوز ان يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكسب من مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال
بعد حكم الضرورة مم تمتد برد الضعف والحق لا يتجاوز عنه بل الحق في الجواب منع التماثل اي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان كما هو بين القدرية
وهذا ايضا غير واف فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر وبما لك لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فيبقى الاحتمال
فيعود الشبهة كما كانت فافهم وهذا ضعف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان الافادة النظر الصحيح العلم بالعادة اي اجرى عادة الله تعالى
بان يحدث العلم عقيب النظر اذ لا موثر في الوجود الا الله كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتيابات فيه والموثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا
وجوب منه تعالى على زعم الاشعري ولا عليه فيها بالعادة ولم يدر ان الوجود من غير وجوب ترجح بلا مرجح بل ترجيح من غير مرجح وقالت المعتزلة انه اي حصول العلم بعد
النظر بالتوليد فان الناظر تخلق النظر فيتولد منه فعل اخر من غير صنع لله تعالى عقيبه كحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا الراي باطل لا ينبغي للمسلم ان يلتفت
اليه وقال الحكماء انه اي حصول العلم بعده بالاعداد فانه اي النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن بقبول العلم بسببه لاعداد يفيض عليه
النتيجة من مبدء الفيض وجوبا منه فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم واختار الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية انه اي
حصول العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر بان جرى عادته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل
للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر معلولان له سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة وانكم لكن حصول العلم واجبا منه تعالى ابتداء حتى لا يحتاج الى النظر
عند كون هذا العلم غير متولد منه اي من النظر بان يكون للموثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس
في نصف النهار وبما قررنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلتفت الى ما قيل ان هذا لا محصل له الا بالارجاع الى احد الاقوال السابقة
قال المصنف وهذا اشبه بالصواب فان حاصل هذا يرجع الى اللزوم فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول كذا
ثبوت الكلية بدون الاعظمية غير معقول وكذا وجود نتيجة الشكل الاول مثلا مع تعقل الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول **هذه المقالة الثانية في الاحكام**
وفيها ابواب اربعة لان الايجاب المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او الحكم نفسه او المحكوم فيه او المحكوم عليه **الباب الاول في الحاكم** مسئلة لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة
لا كما في كتب بعض المشائخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف
لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ماثور عن اكابر مشائخنا ايضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن او قبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان
او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد او المعاني يشتبه اليها وتعين محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء في ان الفعل حسن او قبيح
عقلا بالحسن والقبح اللذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او اللذين هما بمعنى ملائمة
الغرض اللذي ومنافرته وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان لغالم حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق
مدحه تعالى وثوابه للمتصف به وقيل بمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل
السنة انهما شرعي اي يجعله متصفا اياه بهما فقط لا غير من غير كونه صالحا للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر اي امر الشارع لانعكس
الامر اي امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلا اي
لا يتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخر الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله سبحانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

الذي لا يرجع المرجوح فالحاكم هو الله تعالى الكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم اصلا فلا يعرف شيء من الاحكام في زمان الفترة ومن ههنا شرطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فالكافر الذي لم يبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان اليقظ ولا يواخذ بكفره في الاخرة وهذا الراي بخلاف راي المعتزلة والامامية من الروافض عذبهم الله تعالى والكرامية والبراهمة فعندهم الله تعالى فانه اي كل من الحسن والقبح

عندهم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير فلولا الشرع بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل كانت الافعال بايجاد الله تعالى توجب الاحكام على حسب ما فصل لان في الشريعة الحقة اعلم ان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل او الكف جبرا وهذا لا يستدعي خطابا ولا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب والعقاب واما ان يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتاتى قول المعتزلة وان اريد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتاتى انكاره فلا نزاع الا في اللفظ ثم قال يتعلق الحكم قبل الشرع ارادة الثاني ومن لقاه لقاه بمعنى الخطاب فليتفكر والضعف وكل الامور التي غلام لم يرشم الراد ان يفصل قول المعتزلة فقال قالوا انهما اي من كل ملك حسن الفعل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي مرزاجان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك الاخرة دار الاخرة سمي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح بعد درك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب ان العدل احب عقلا عندهم فيجب الجزاء فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك اي نحو دار الجزاء مطلقا كاف لحكم العقل بالثواب والعقاب فيهما وان كان خصوص المعاد جسمانيا سمعيا فان اريد بالاخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعيا ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به الصريح انكار هم الشريعة بما هو المشهور وان اريد خصوص المعاد الجسماني فسلم انه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء على انه يمكن ان يتحقق امر الاخرة لتحقق الثواب والعقاب كان في حكم العقل الحسن او القبح ضرورة فتدبر فان الجواب هو الاول وهذا الوجه من غير رضا القائل واسقط حرف حديث وجوب العدل الخفي يمنع ان مطلق دار الجزاء سمعيا ليكون هو ايضا عقليا ويرد على معللي الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل وورود الشرع اكان او لم يكن وفكره ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل ومنه ما لا يدرك اصلا الا بالشرع كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه اي الى معرفته لكن الشرع اذ قد حكم على هذا الوجه كشف عن حسن وقبح ذاتيين لانه لما لم يمكن جعل الشارع الا بحسب حكمته باعطاء شيء ما يصلح له علم ان صوم اخر رمضان صالح للثواب وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية من التعصب ان العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب يقهر النفس بالصوم مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القران وغيره واذا كان الشهر كاملا يكون اول شوال منتهى الشيء خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير وارد اما اولا فلانه لو تم تضرهم فانه يلزم منه ادراك العقل الحسن والقبح واما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم اول شوال المقصود كان هو التحريم فتدبر ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم الحسن والقبح كلاهما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل كلاهما لصفة حقيقية توجبه اي كلا من الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبح وقال قوم لصفة حقيقية في القبح فقط دون الحسن والحسن عدم القبح فلا يناط بصفة حقيقية فيقال عن لعله لا مظهر لهذا القول بسبب صحيح الجبائي قال ليس الحسن والقبح صفة حقيقية بل اعتبارات ووجوه والحق عندنا معشر اهل السنة من الصوفية والماتريدية لا اطلاق الاعم من كونهما لذات الفعل او صفته او لوجوه واعتبارات كما ستكشف لك فلا يرد النسخ علينا لانا نسلم انه يجوز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند

بطلانهما ببطل الحسن والقبح قلنا المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن والقبح والنسخ عليهم ويصح الدفع على رأيهم ايضا انتهى الا ان
ولا يجب من تسليم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات معها كان حسنا
واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا وحراما فيصح النسخ ولا يخفى انه يكون تقليل الجدوى اذ آيلا الى قول الجبائية ثم من الحنفية من قال
ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكلما لا يليق بجنابه تعالى على كل من بلغه دعوة رسول ام لا حتى
على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
وغيره وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا مجال للعاقل ان يرتاب فيه
ومن ارتاب فيها فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا ريب فيه وهذه الرواية مستند ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة
التأمل فانه اي التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب ثم تلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول تتفاوت في الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان
هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه يكلف بالعقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا و
ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح اصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد [illegible]
لانه في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يمض
عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب يدل انه ومضت عليه انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه قائل
فاختار الكفر ثم اعلم ان لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهؤلاء
الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر و
نحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا
اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير فالنزاع بهذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع
المسلمين على ان لا حكم الا لله فتحرير حاصل البحث ان ههنا ثلث اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني
انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب
هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي بل لا يجب لعدو ولم يشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
بمعنى ايصال الثواب الى من اتى بالحسنات وايصال العقاب للاتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق
وهو مختار الشيخ ابن الهمام للحكم صاحب التحرير تبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب انه وجدت مشايخنا الذين لا فيهم قائلين مثل قول الاشعرية
وبما حررنا من المذاهب تفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مواخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب
بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ لو اخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمواخذة بترك ما سوى الايمان وما شاكله من الشكر لم
يعلم حاله ما بروايته صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها بالدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يواخذون ولو اتوا بالشرك
العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا المسئلة التي تليها الحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح
وان حكم الله يلزمهما وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وانه يكون خفيته

راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقط بان ان الاولى ان يشير في المقاصد وعدل المبادي لنا في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين
اعم من ان يتعلق بهما الحكم اولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبة والاخرى حراما ليس
اولى من العكس وهو ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعا ولنا فيه ثانيا لو كان شرعيين لكان ارسال الرسل بلا دفعة لا رحمة
لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة لشيء مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صار وابعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي
فاي فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاء محضا لانه عن رحمة الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله واعلم ان
هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا
بعثة الرسل في حقه بلاء هذا ظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فهو لانه ذاتي اي غير متوقف على الشرع لم يكن كذلك اي لما اتفق عليه الجواب بانه يمنع [illegible] ان الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز
ان يكون حكمهم بهما لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة والالما صار الاحسان لاجلها حسنا وانما يضرنا لو عينا
انه اي الحسن لذات الفعل وليس كذا بل الدعوى عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالعرض ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالى
اي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم لا يضرنا هذا المنع فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع ولم يورد الدليل الا
لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا الى ما اورده مغير الاسلوب اشارة الى التعريض بقوله واستدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود آثر
العقل الصدق فلولا ان حسنه ذاتي لما آثره فيه ان اراد الاستواء في آثر العقل الصدق فلولا حسنه ذاتي وفيه ان اراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع
الاغراض وموافقة الجبل فنقول الاستواء في نفس الامر لا يكون الا بمالوازم وعوارض متغايرة فهو تقدير مستحيل فيمنع الايثار على ذلك التقدير وان اراد الاستواء في مقصود معين
فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر ولا اقل ان يكون للعادة وربما قرر ناظر لك الدفاع انه لا تولد بالدليل فانه انما اخذ الاستواء نظرا الى المقصود
دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقيني ثم ان هاتين الحجتين مع قصور هما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة اذ يقال ان ذلك
يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلته بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا
ايثار الصدق ايضا لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به للثواب فافهم الاشعرية قالوا النفي عقلية الحسن والقبح اولا لو كان كل منهما ذاتيا لم يتخلف لان ما
بالذات لا يبطل وقد تخلف فان الكذب يجب لعصمة نبي عن يد ظالم والقائه بري عن مهلك فصار حسنا وقد كان قبيحا والجواب انا لا نسلم
انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن اعظم منه قبحا فهو ههنا ارتكاب اقل القبيحين الكذب وهلاك نبي او بري لا ان الكذب
صار حسنا قيل في حواشي ميرزاجان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيه خلل في حد الحسن والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن
ذاتي فلا يجامع مع القبح وبما قررنا بان ربط هذا الايراد من غير ارتباط اقول في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي
العرض والحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهو معنى قولهم الضرورات تبيح المحذورات اي لاجل عروض ضرورة نجي فيه الحسن بواسطة دفعها فيما
به معللة المباح غاية الامر انه يلزم القول بان كلامنا لما يكون بالذات كذا بالغير ولعلهم يلتزمونه فلا يسلمون ان كل حسن بالذات تحقيقه ان عروض
صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في
العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ويستلزم الحسن بالذات هو عصمة نبي ورفع القبح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق قبح هذا الكذب واجتماع ما بالعرض
مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وانما يرتفع لزم اجتماع

الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا باس به عندنا لكن لا يتاتى من المعتزلة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ولا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم هذا الجواب في جميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما لو خلي الشيء وطبعه استلزمه كما يقتضي البرودة للماء بالذات وربما يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فح نقول الكذب ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وازال عنه القبح فصار حسنا بالحسن بلزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق هكذا ينبغي ان يفهم هذه المباحث ومما ذكرنا ان الحسن الذاتي لا يأبى في القبح الغيري امكن لهم التخلص عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فح على هذا فنكاح الاخت كان قبيحا بالذات حسنا بالحسن ابقاء النسل فكان مباحا والان لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول اذ يلزم كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعدمنه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة والان مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات اي من غير اقتضاء في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا بالعرض فتدبر ولعلك تعرف ان انه لا يتم هذا البيان ولا ينتهض على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان نتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب في الغد الذي هو المحكي منه او بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا شرعيا وقبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر لان لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل حسنها فانه يجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انها لذات الفعل وفيه تامل فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الاناس الكثيرة مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا قدر الشر واوجده هذا تم لا يخفى على المتادب بالاداب الشرعية ان الصواب ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال قوله هذا الجواب يرشد الى الالتزام المذكور سابقا من انه لما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه لا سترة فيه وقد يقرر في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا مع نفس تحقق مصداقه الذي

في العبد وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا فح لا يتوجه هذا الجواب اصلا وفيه انا لا نسلم ان الصدق نفس تحقق المصدق بل مطابقة المصداق الواقعي فهو تابعة المصدق اللازمة له لا انه هي ولو سلم فلا كذب الخبري اعتبار انه عتبار انه تحقق مصداق الخبر واعتبار ان مصداقه غير متحقق قلنا ان تقول انه باعتبار الاول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبيح فلا ضير فيما عندنا ظاهر واما عندهم فلا تامل فيه محال العدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ولو باعتبارين قالوا ثانيا ان فعل العبد اضطراري فان الفعل ممكن الممكن ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فيه لعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون حسنا ولا قبيحا اصلا عقلا اجماعا لان الاضطراري لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي فانه متوقف على ابطال ما مع ان فيه شق الاتفاقي زائد لا حاجة اليه ولذلك قال هذا احسن واخصر مما في المختصر وقد يقال ان استحالة الترجيح للمرجوح ممنوع بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير واجب والعدم مرجوحا ممكنا فح ترجيح المرجوح غير اولى لا انه مستحيل فح لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالته بين اولى غني عن البيان والجواب ان غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل مع المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار وان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحهما والاول اختياري لا الثاني على انه منقوض بفعل الباري تعالى فان فسلنا ان مرجح فقد وجب والا استحال صدوره قبل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد بلا ارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى والا لزم التسلسل في المبدأ وايضا لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى الفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور على التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار والا لا يصح تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يمشي الجواب المذكور بل لا يمكن وفيه نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده الا ان يقال بالارادة المشوبة بالخير فالجبر عليه سلم ثم قال هذا القائل ويشكل ح ثلثة امور الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري جل مجده عقليين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا مع انه في فعله بل كان اختياره مشوبا بالخير الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في اتصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الاجماع ولا اشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار او مختار بل لان العبد يقول لا اعذر بان الفعل قد وجب فلا استطيع ان احترز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هف وهو غير مندفع بقوله وقال واجابوا عن الثاني بتجويز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اي الوجود من غير موجد ثم رده باثبات استحالة التخلف وهكذا فتح القيل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المصنف في الحاشية ان هذا غير تام على رأي الاشعري فانه يكفي [illegible] في توجيه التكليف هذا وانت تعلم انه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على ان الاضطرار لا [illegible] بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارة الكلام وتقرر عليه انه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقق [illegible] الجزئي والشوق اليه فيعطي العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد لذلك الاتصاف بذلك الفعل واذ ليس الشان الا [illegible] لارادة استعدادا مطابقة بلسان الاستعداد وعارية عنه [illegible] عنه لكونه جوادا لم يبخل بما هو عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا

کما اما فاالله تعالی یخلق الفعل فی المرید بجری العادۃ فیتصف بہ وقلما یتخلف عند سید بنی او ولی ویسمی خرقا للعادۃ ہذا کسبا فالکسل من النظر والدقیق من النظر یحکم بان ہذا السید واشالہ من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعہ یجب الفعل ہذا کلہ علی رای اہل الحق من اہل السنۃ الباذلین جہدہم فی قمع البدع عنا کثرہم اللہ تعالی واما عند المعتزلۃ فبعد تمام ہذا الاستعداد والصلوح یخلق العبد الفعل فیجب تخلقہ فیتصف العبد اتصافا واجبا بتخلقہ فلیس الاختیار فی العبد الا صرف القدرۃ والارادۃ الی الفعل سواء وجد بہذا الصرف کما عند المعتزلۃ اولا کما عندنا وہذا لا ینافی الوجوب اما فعل اللہ تعالی فتحقیقہ انہ تعلق علمہ الازلی بالاعلم علی ما کان صالحا للوجود علی النظم الاتم فتعلق ارادتہ فی الازل بان یوجد علی ہذا النمط اذ لم یکن نظم صالح للوجود اولی من ہذا النظم فیوجد العالم بہذا التعلق ویجب علی اقتضائہ مثلا تعلق ارادتہ بان یکون آدم فی الوقت الفلانی ونوح فی وقت بینہما الف سنۃ فوجدا و وجبا بہذا النمط وہذا التعلق ہو التخلق بالاختیار واما القدرۃ بمعنی ان یصح الفعل والترک التی تقبلت اہل الکلام فان ارید بہ ان نسبۃ الفعل والترک متساویۃ الی الارادۃ والتعلق ایہما وجد فہو باطل لانہ لو کان النسبۃ واحدۃ فتحقق الفعل دون الترک ترجیح من غیر مرجح بل وجود من غیر موجد اذ لا موجد ہہنا کما یجی الترجیح مثلا ان یرید انہ یصح الفعل والترک بالنظر الی نفس القدرۃ وان وجب احدہما نظرا الی الحکمۃ فان الحکیم لا یمکن ان یتعلق ارادتہ علی خلاف ما علم من النظم الاتم فہذا صحیح وغیر مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادۃ ووجوب الارادۃ لاجل الحکمۃ ووجوب الحکمۃ لکونہا صفۃ کمالیۃ واجبۃ الثبوت للباری باقتضاء ذاتہ فالقدرۃ بہذا المعنی وبمعنی صفۃ بہا ان شاء فعل وان شاء ترک وان لم یشاء لم یفعل ثابتۃ والارادۃ ترجیح تعلق القدرۃ بجانب الفعل او الترک لکن ہذا الترجیح یکون فی اللہ سبحانہ علی حسب اقتضاء الحکمۃ والعلم بالنظم ویجب لکونہ ازلیا کسائر الصفات وفینا علی حسب دواعینا واغراضنا وقد انکشف لک الفرق بین الاختیاری والاضطراری علی اتم الوجوہ بحیث لا یبقی فیہ شائبۃ الخفاء فح نقول قد اندفع الایراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان لا اختیار اذ کرو لا ینافیہ الوجوب بل الفعل الاختیاری یجب بعد الاختیار واما الاختیار والثانی بانہ لا شائبۃ للاضطرار کیف والایجاب منہ تعالی لاجل الحکمۃ ومطابقۃ الفعل للنظم الصالح من الکمالات فیجب ثبوتہ لہ تعالی والایجاد کیف ما اتفق من غیر وجوب امر مستحیل یجب تنزیہہ تعالی منہ فلا تحتجز مسلم الاعلی ہذا واللہ تعالی اعلم بحقیقۃ الحال واما الاشکال الثالث فحلہا کما ینبغی یطلب من شروح فصوص الحکم ولنشیر الیہ ان شاء اللہ تعالی اجمالا وقد بان لک من ہذا التحقیق ان مبادی الفعل الاختیاری یجب ان یکون اضطراریا والا لزم التسلسل فی المبدء ولصدر الشریعۃ رحمۃ ہہنا کلام لاثبات الاختیار بمعنی ترجیح احد الجانبین مع التساوی مع وجوب الفعل فلنذکرہ ونفک عقدہ حتی تتبین لک حقیقۃ الحال فنقول مہد رحمہ اللہ تعالی اولا اربع مقدمات المقدمۃ الاولی ان المصادر ربما یطلق ویراد بہا معانیہا المصدریۃ التی وضعت بازائہا وربما یطلق علی معانیہا الخارجیۃ الحاصلۃ منہا کالحرکۃ فانہا یطلق ویراد بہا معناہا المصدریۃ وقد یراد بہا الحالۃ الخارجیۃ الاول معنی اعتباری لا وجود لہ فی الخارج الا باعتبار المصداق والثانی امر عینی وہذا ظاہر جدا المقدمۃ الثانیۃ وجود الممکن یجب عند وجود جملۃ ما توقف علیہ وعند عدم شیء منہا یمتنع وجودہ اما الاول فلانہ لو لم یجب وجودہ امکن عدمہ فان توقف وجودہ حال العدم علی شیء آخر لم یبق العلۃ التامۃ علۃ تامۃ وان لم یتوقف فوجودہ تارۃ وعدمہ اخری ترجیح من غیر مرجح فالقیل المحال رجحان الشیء بلا مرجح بمعنی وجود الممکن من غیر موجد وہو غیر لازم فان الموجد ہہنا موجود قلت قد لزم ہذا المعنی لان زمان العدم لم یوجد فیہ شیء فی زمان الوجود ان اوجد شیئا فیکون ہذا الایجاد مما یتوقف علیہ فلم یبق المفروض علۃ تامۃ ولم یوجد لزم وجود الممکن من غیر ایجاد کذا قال وفیہا فیہ الصواب فی الجواب ان یقال قد لزم ہذا المعنی فانہ لو لم یجب لما کان نسبۃ الوجود والعدم الیہ سواء کما کان قبل وجود ہذہ العلۃ فلم تحقق ایجاد فلزم وجود الممکن من غیر موجد وہو محال فلا بد من رجحان الوجود علی العدم وترجیح المرجوح محال فالوجود واجب قطعا اما اللازم فی ملاقاتہ انہ لم یحتج ح عند ذلک التقدیر الا الممکن وجودہ من غیر ایجاد علیہ فلم یبق العلۃ علۃ وقال ہذہ المقدمۃ مسلمۃ بین

اهل السنة والفلاسفة لكن اهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة المقدمة الثالثة انه لابد ان يدخل في علة الحوادث امور لاموجودة
ولامعدومة كالاضافات والا فاما ان يكون علة موجودات محضة او معدومات محضة او مختلطة بين الموجودات والمعدومات والشقوق باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودات
لابد لها من علة حتى ينتهي الى الباري عز مجده فيلزم قدم الحادث او الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا يعقل علية المعدوم للموجود والطرف
المركب اجزاؤه ما يتوقف عليها المركب فلا يكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليه المعلول الحادث تحقق الحادث الا فيتوقف على عدم
امر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث فتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري تعالى والعدمات واما العدم اللاحق للشيء ليكن عدم بكر فلابد له من علة هي عدم جزء
من علة وجوده فتلك العلة ان كان امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وهكذا فيتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان عدم
امر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فتوقف على وجود خالد
وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث
وبطل علية الخلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلابد في علة الحادث
من امور لاموجودة ولامعدومة لانه الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تخلو
اما ان يكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونهما علة فكذا اعانتها تلك الامور ثم اجاب بانه اذا ادرجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان
اذ لو ادرجت في الموجود لا يلزم من عدمها الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون لبعض الموجودات تلك الامور وليس عدمها لانتفاء جزء من علة فانها لا تجب
لوجود العلة وان ادرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود ولانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه تحقق وجود ثم
قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يمكن استناده الى الباري بالايجاب والا لزم قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استنادها اليه
سبحانه بواسطة او بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فان يجب بطريق التسلسل وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب
فالظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك اذ صح للفاعل ترجيح المختار احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع
المقدمة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين والمرجوح جائز بل واقع لانه اما لا ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول باطل والا لما وجد
الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم اثبات الثابت فبقي الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شانها ان يرجح المريد احد المتساويين
فلا نسأل ان المريد لم اراد هذا لكن لا يسأل ان الموجب لم اوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة
الموجودة فمسلم انه يجب عنده وجود مرجحه التام ولا يلزم الجبر لانه اما متوقف على الاختيار وهو على اخر وهكذا الى غير النهاية واختيار الاختيار عين
الاختيار فلا جبر واما متوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب
لكن يرجح للفاعل المختار احد المتساويين وان اراد الايقاع بعين ما قلنا فيه انتهى ولا يفهمه هذا العبد اما اولا فلان التقريب في المقدمة
الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الا وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون علة فاعلا مختارا موجودا في الازل
تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا النحو
فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين
على هذا النحو لجودة هذا النظام فح لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم علته حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لا ما قال لابطال الشق
الاول في المقدمة الثالثة واما ثالثا فلان ما ذكر في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذه الامور التي سماها لاموجودة

فلا معدومة لها نحو واقعية او لا على الثاني فهي من الاختراعيات كانياب الشياطين ونحوه فالعقل للعلية والمعلولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل يجب
هي منه بحسب اقتضائه وقعيتها والانفسيتها ونسبته عدمها الى هذا الجاعل واحدة في الجعل وقبله سواء فلزم تحققه من غير جعل وهو مناف للامكان
فيكون النسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجح ما دام مرجوحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب لبطلان
التسلسل في المبدء فانه محال مطلقا اعتباريا كان او حقيقيا ولا بطلان ان ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما جوز لان التغاير بين العلة
والمعلول ضروري فقد ثبت وجوبها لاستناده الى الباري القيوم فيلزم حين وجوده الاضافيات بالزمن في شق الموجودات الحقة ولا يمكن وضع الايجاب
او ما هو من الحق الصراح واما رابعا فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل لو كان نسبة الطرفين المتساويين اليه على السواء فحال وجود الفاعل
وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تاثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان
لك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان بما لا ايجاد ومستلزمان فاذن تجويز احدهما يلزم تجويز الاخر وينسد باب العلم بالصانع العليم
المقدرة وما قال في الاستدلال ففيه اختيار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه لانه ترجح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال انما
هو ترجيح الترجيح بترجيح آخر وهو غير لازم وان قال اراد بترجيح الاخر فالتشقيق غير حاصر اذ بقي ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيه انا لا نسلم
ان تفاوتهما ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شانها ترجيح احد الجانبين الذين صح تعلق القدرة بهما نظرا الى ذاتهما بادراك واذ قد تحققت ان
الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت ان لا يمكن ان يوجد شيء موجود ولا يثبت امر سواء يسمى موجودا او واسطة
الا وقد وجب من العلة الموجدة او المثبتة وهذا الايجاب لما كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختياري والاضطراري ما لم يوجد امكان
هذا الارادة ففاعل بالاختيار والا فاعل بالايجاب ودريت ايضا ان الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير مرجح
هوس من الوسواس لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت اقدام
كثير من الاذكياء وضلت افهام جم من الفضلاء ولم يروا الشيء في ذلك الصواب وتحيروا في التشقيق عن الباب بل ضلوا واضلوا كثيرا الا من اتى الله بقلب سليم
فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عندنا ثبتت الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد الذي لا يقدر
على شيء وهذا سفسطة فان كل عاقل يعلم من وجدان الفرق بين القدرة والذي جعلهم على هذه السفسطة النصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها وعند المعتزلة
قدرة مخلوقة لله تعالى فيه مؤثرة في الافعال كلها سيئاتها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله وهؤلاء يرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجماع القاطع بحيث
لا يجترئ عليه منكر وهو الا تلبيس الضالين والمضلين الذين شمروا الذيل لتاويلها فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا وهم مجوس هذه الامة للحديث الذي
رواه ابو داود قال القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المراد في هذا الحديث وهذا ايضا نشأ
من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها سيكون قوم يكذبون بالقدر وفي التيسير ابن عمر رض مرفوعا هم مكذبون القدر ثم ان الشيعة منهم يقولون ان
المعاصي بقدرة العبد والحسنات بقدرة الله ان خلق القبيح قبيح ليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الاتصاف
بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب وهذا الذي اشبه مذهب المجوس فانهم يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لكن هؤلاء
الرجم والشنيعة ايضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر وما فهموا اي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة ايضا ان الاله لما كان ليس من شانه افاضة الوجود فان
من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل عاطل سواه فكيف يقدر على ايجاد الافعال من غير اختلال بنظام الوجود وهذا ظاهر لمن له ادنى
حدس من اصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وعند اهل الحق اصحاب العناية وهم اهل السنة الباذلون انفسهم في سبيل

الشيء بالجبابرة والاكثر له قدرة كاسبة فقط لا خالقة لكن عند الاشعرية من الشافعية ليس معنى ذلك الكسب الا وجود قدرة متوهمة بتخيله الشخص قدرة مع الفعل
بلا مدخلية لها اصلا في شيء فمعناه اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم اول الامر انها قدرة على شيء ثم يوجد الله تعالى الى
الفعل ثم يوجد الفعل فنسبته الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا وذلك كاف في صحة التكليف والحق انه لغو للجبر وهو ظاهر فانه متى لم يكن في العبد
قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة لله تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد المذكور
فاذا تم صار سببا لوجود هذا القصد فيفيد ويخلق الله تعالى عنده ذلك الفعل المقصود بالعادة وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عند عدم
المانع من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فان قيل فعلى هذا يلزم ايجاد قدرة الممكن فقد كنتم
منعتم فقيل ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وهي الامور الاعتبارية التي وجودها انما هو بمنشأ انتزاعها فليس هذا فيها خلقا فانه افاضة
الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل هو احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فانه لا يحل ان يتم صلوح المادة لقبول
الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على التحقيق فلا باس ان يحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص
شاهدة الا ان الخلق له تعالى فقط اعني افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الآخر ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان
غير معلل فلا ايراد وانت على تقدير الجعل المؤلف المختار لاكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغايرا للخلق وعلى تقدير
الجعل البسيط في الاحداث ايضا افاضة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تذوت المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال
اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي امر تبعي فتدبر وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به
فائدة خلق القدرة اذ فائدتها ان يؤثر في شيء وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون
للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر قبيح ببديهة العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا الرأي كانه واسطة
بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن ابائه الكرام قال المص وفيه
ما فيه ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان ان تخصص جميع افعال العباد وقد ابتهم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص
وهذا غير واف فان مقصودهم قدس سرهم ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التاثير في الافعال الاختيارية
اما في وسيلتها فقط او فيها وهو التاثير في الوسيلة او نحوهما فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه يبطل العام بالكلية وهو
جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وامثالها واحاديث خلق الاعمال ثم في النصوص بعض
اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والعمل الينا كما لا يخفى على المنصف فتامل حسن التامل ولا تلتفت الى شبه اولي التلبيس والحق لا يتجاوز عما قلنا
قال المص وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي ينبعث ارادة كلية وادراك جزئي ينبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب
الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية في انبعاث
الارادة الكلية مجبور في انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا يفقه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت موثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد
مضى عنه وان لم يكن موثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة
الالهية فانه لا يجدي من تعاريج الخشبي والذي وصل الي من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد الا على
ابطال قول المعتزلة بما ذكرهنا من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الاشعرية بما ذكرنا ايضا ويلوح من ظاهره الا انه اختار مذهبنا ولم يقصد نفي الا

المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التعبير والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا ثانيا لو كان كذلك اي لو كان كل من الحسن والقبح عقليا لم يكن
الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما
فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة
غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب ان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فيعود الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا
ثالثا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان للحسن استحقاق الثواب على الفعل وللقبح استحقاق العقاب فلو اتى احد بالفعل
القبيح او ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز وهو اي الجواز منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل نوع لما تبرأ اي ورد ان الاية لا تدل الا على عدم الوقوع دون عدم
الجواز اقول في الجواب ثانيا ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل والجواز
نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسالك الادلة على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان ممتنعا نظرا الى الحكم
والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والاية لا تدل الا على عدم كونه شان الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك واضح
ولا عذر اصلا والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام وايضا الملازمة ممنوعة فانه اي التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهذا غير واف اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم وانما يتمشى على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضا ولا ينفع
الحمل على عدم الوقوع فان المواخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى الكفر بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فخصصوا الاية
بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك
القرى وتخريبها بسبب عموم وقوع العباد المصطفين في الغرور وعتوهم عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا اخر هلاك القرى عن الفسق الى زمان
ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه لهلاك القرى حتى يلزم الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة حتى جوز الشافعي في ذنوب قبل البعثة
دون الاول واولوا ايضا الرسول بالعقل فانه رسول باطن في بنية القلب فالمعنى اذا والله اعلم وليس من شاننا التعذيب من غير عطاء العقل الذي
به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر وهو انه ليس زمان لم يبعث فيه نبي اصلا في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتدبر وجوز
زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقديره محال فبعد فرضه لم يلزم صحة العقاب في الكريمة والله اعلم وليس شاننا العقاب
من دون البعثة فانها لازمة بوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فافهم المعتزلة قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة للتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في معجزتك ما لم يجب النظر علي لان للانسان ان يكف عما ليس
واجبا عليه ولا يجب علي ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فح لا يجب النظر ما لم انظر فلزم افحام الرسل اي اسكاتهم
وهو محال لانه يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليكم هذا قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس فالانكار
في وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين
وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الامام عنه الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

الا عن الملاحدة المدعين للتعليم وبطلان مقدمة الواجب واجبة وسيجيء الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الا بالنظر ادق والموقوف على ما لا
يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه ان هذه مواخذة لفظية فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف
على الشرع فيمكن ان تقول للرسول ان هذا وجب عليك مع قطع النظر عن اختياري فامتثل فلا تقتضي منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه نظر
لانه له ان يقول لا انظر فانه غير واجب قطعا واذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليصح عدم صدقه والى لا اصنع
وقتي فيما لا اعلم وجوبه فحج الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت للرسول ان يقول دع تعنتك انك ان صادقا فيما تعتذر الا بل فاستمع
وليس للعاقل الاباء عن سماع مثلها فلا افحام قلت هذا انقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان تقول اني ادعي قضية ان كنت
صادقا فيها لزم الافحام لقولي فاستمع فتدبر فانه سانح عزيز والجواب انا لا نسلم ان الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فان الوجوب بالشرع
نظر او لم ينظر فلا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر لقولي نظرت او لا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف
الغافل فانه غافل عن الرسالة قال وليس في ذلك اي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف الغافل فانه اي المدعو الى النظر لفهم الخطاب والعاقل
الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فافهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال الرسول انظر
لا امتثل ما لم اعلم وجوب الامتثال فلان يمتنع عما لم يعلم وجوبه وامتناعه وفيه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل امرك بالنظر لكان المكلف محلا من مساع
فيلزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابتة وانا اعلم المغيرة في بعض الاشياء فاصغ الي فليس من شان العاقل
ان لا يصغي الى ناصح مدع للمطالب الشديدة بل شانه ان يفحص حقيقة الحال فيظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على
تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتاتى على تقدير كونهما شرعيين فان للرسول ان يقول ان القول قولي واني اثبت في بعض الاشياء ضررا لا علاج
لك عنه وليس شان العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قرر ما وقع عن واقف الاسرار ابي قدس سره انه لا يتم على الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد
قال المصنف والحق في الجواب ان ارادة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا للعباد عقلا عند المعتزلة فانهم قالوا بوجوب اللطف او واجب عادة عندنا
فان الله تعالى كريم جرى عادته بارادة المعجزات واذا كان الارادة واجبة عقلا او عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند ارادة الرسول فيقع
العلم بنبوته ولا ينافي هذه الاسولة والاجوبة وهو يفهم فوره ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اي لولا كون الحكم عقليا لما امتنع الكذب منه
تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب عليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو كتفى به لكفى سد باب النبوة وهو مفتوح والجواب
انه اي المذكور نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وقد مر انه لا نزاع فيه فانه على باتفاق العقلاء فما الملازمة ممنوعة وما في المواقف في اثبات الملازمة
ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي [illegible] بل ما يستحق بان
يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب فثبت القبح يوجب شرعية النقص فيجوز عقلا الكذب وفيه انفسار فيه لان
ما بيناه في الوجوب الذاتي كيف كان لو فعلا من جواز النقص في حق الباري وسبق الاستحالات العقلية عليه سبحانه وكهذا اي لكونه من الاستحالات العقلية
اثبته الحكماء اي اثبت كونه نقصا مستحيلا الصادقون تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون اتوا الهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح
لكن يلزم على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعري [illegible] الى في الاعمال كما هو مذهبنا معشر الماتريدية ومذهب المعتزلة
فانه اي التعذيب للطائع نقص مستحيل عليه سبحانه عقلا فلا يتاتى هذا المذهب من قبلهم ثم اشير وعليهم ان لا يصح تعذيب العاصي اليه فانه ما صار عاصيا
باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو راينا ومعشر اهل السنة والجماعة وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص فمستحيل عليه سبحانه ولا يكن منا

هذا البيع لانا نقول ان نقص الافعال من شانها لحوق العقاب فيتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخمة ولا نقص فيه لان اعطاءه ملائمات استحقاق
لا قبح فيه والكمال مولماً ثم انتقلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى حصل هذا النحو من الالم الشديد قلنا التحقيق انه كما ان في الافعال استحقاقا
ان يتعقبه الالم او الراحة كذلك في الذوات ايضا استحقاق لان تتصف بافعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف بها فان قلت
فح لا يصح العفو لانه خلاف ما يقتضيه الفعل قلت كلا بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقها اتصاف فعل حسن تتم
به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكفر ولا يحل الكافر معذرا لوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان عفو المستحق للالم صفة كمال لا نقص
فيهما فلا ايراد ولا تغفل بالاستحقاق ان هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في عرف الفلسفة بل الاستحقاق مع صلوحها لذلك الصلوح هو الاستعداد
والتفصيل امثال هذه المباحث في شرح فصوص الحكم مسئلة قال الاشعرية على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة ومعظم مشائخنا وقد نص صدر الشريعة
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق
النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم ومعرفة
الحسن هو الوجوب او لازمة اذ الغرض ان المواخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطى له الى ما خلق لاجله كالعين
المشاهدة بالكل مشاهدته ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ويعلم اراد وابا لصرف الصرف الاول يدرك بالعقل لا الصرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى
العقلية واستدل بانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها اذ ليس له كمال منتظر ولا للعبد لانه لو كان لكان في الدنيا
او الاخرة وهما منفيان اما في الدنيا فلانه مشقة وسعي بلا حظ لا يصلح فائدة واما في الاخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في رده ان بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة
من كون الحكم عقليا في الجملة كما هو معنى التنزل القول بانه لا مجال للعقل مشكل فانه قد سلم المحال على انه لو تم هذا الاستدلال لاستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا
والظاهر من ... ان الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان فيه خبطا اخر فان المشقة لا تنفي الفائدة بل قد يعقب المشقة مترتبة على فوائد لا تحصى فان
العطايا على ثمن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكلما كان كذلك
فهو واجب فشكر المنعم واجب قد يمنع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك ففعله اولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة
كيف يجوز عاقل ان من اعطى من الملك دولابا يقوم به حيوته ويتلذذ منه من الماكولات والمشروبات والملبوسات واغرق في بحار الرحمة واعطى كل نعمة
بانواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذبه بانواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد
ومع هذا كله كيف لا يؤاخذه بنوع من انواع التعذيب ولا يذيقه شيئا من الم ... حتى يلزم العمى من ذلك كله ولا يذهب عليك ان هذا اعطى دعوى الضرورة وعورض دليلهم اولا
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا باتعابها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام
فالشكر حرام ويجاب بانا لا نسلم انه تصرف من غير اذن المالك بل لا اذن العقلي من جهته بناء على انه مثل الاستظلال والاستصباح فان العقل يحكم ان
صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما وعورض ثانيا بانه اي الشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما اعطى الى ما في ملك
المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاه الذي ملك خزاين المشرق والمغرب وان اخذ من اعطى تلك اللقمة في المحافل بذكر عطاءه وشكره عد لاعبا مستهزيا
وهو ضعيف جدا فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص في النية وايضا لو كان شبهة الاستهزاء لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد به
ما يشبه الاستهزاء فتدبر مسئلة الاختلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة لبعض
منه اتفاقا خصوصا اما عند المعتزلة فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا لا يتوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه فلا يحكم

عليه هناك عقلا واما عند غيرهم من اهل الحق فلان الموجب وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة
فلا حكم لشخص قبلها اه ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تفريعية فلا حرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشرك
ومشائخنا لا يعتنون عليه ويقولون قد يظهر لبعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التامل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما قدم
فالتعيين فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله والخلاف المنقول بين اهل الحق ان الاصل في الافعال
الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او اصلها الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقيل النفس
وقطع العضو وايلامها بالضرب والتعرض على الفروج لبقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح فقيل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعية
اي دلت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند
غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة وفيه ما فيه اذ الظاهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا
لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ونقل في تقرير الحق فلنمهد مقدمة هي انه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان
شريعة آدم عم كان باقيا الى مجيء نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعة عامة للكل فمن نسخت في حقه فقد قام شرع غيرها مقامها كشرع موسى
وعيسى في حق بني اسرائيل ولم ينسخ في حق غيره كما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى ان من امة الا خلا فيها نذير
وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول ح لا يتاتى خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا ينافي الحكم بالاباحة
مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة التي
اندرست فيها الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فما جهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها
معاملة المباح اعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام
بقوله ولسنا نقول لهذا الاصل اي يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية توهم ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة
الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني اذ الاباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل
شرع بين ظهور انما واما الا يكون عذرا فح لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بل لتعين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم
كما عند غيرهم ولعلهم ارادوا ما سوى الاشياء الضرورية وزعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به واما غيرها فقد جهلت
وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا التفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك
امرا المعتزلة قسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش دونها كاكل الفاكهة مثلا والاضطرارية التي سواها واجبة ومباحة عندهم الى
ما يدرك فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبحا او ما اوضعف بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف منه بحيث يامن العقاب بالفعل والترك
او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية فينتهي الى الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب والندب والاباحة و
التحريم والكراهة والى ما ليس كذلك اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق والا فعالعبث يعني لو لم
يكن مباحا فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة يفوت فائدة الخلق لجواز ان يكون الفائدة
الابتلاء بايجاب الاجتناب والحظر لانه يلزم التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مر ما فيه لا يقال عليهما انه كيف يقم بالاباحة والحظر والتخيير
وقد فرض ان لا حكم الا للعقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا اي في فعل فعل لا اجمالا

ا ه وهو واقع كفر وقبل البعثة اذا بلغت الرسل ... والاصل الاباحة

او مرونها

فذلك العلم اجمالا لعلة شاملة لجملة الافعال اقول يرد عليهما انه يلزم صح جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في فعل بجوز انيكون الوجوب مثلا والآن اثبتهم الاباحة والحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لذات ذكرا في الجواب لان اختلاف العلة لا يرفع التنافي ههنا الاجمال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم فتأمل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطاء فيجب العمل به الى ان يطلع الشمس الحقيقة تحقق البتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل وتجويز انيكون غير الاباحة والحظر حتى يلزم منه تناقضا ولو بالدليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بالدليل المخصوص لكل فعل فعل والى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فحكم لا تناقض فتدبر التالث التوقف في الحكم بشيء من الاحكام لان ثمه حكما معينا من الحسن ولا ادري ايها واقع فيتوقف اقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية اي الحكم في خصوص خصوص فلا ينافي ذلك الحكم اجمالا في كل فعل فتدبر وهذا شيء عجاب فان المصنف اورد على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصيل الا ان يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخطاء في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل ههنا لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل فاحتمال انيكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحقيقته الوجوب ويرد الشرع بحقيته ان ورد كما ورد في صوم اخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية الا ان يعلم حكمه بشامل لكل لما في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر والصف تعليم لحنفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فاما لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار امر آخر كالايمان فانه يقتضي حسنا لا يشترط زائد او يقبل منه السقوط لاجل اقتضاء الحسن يشترط زائد ممكن الزوال كالصلوة وقد منعت في الاوقات المكروهة فسقط حسنها في هذه الاوقات ولكن ان ينا قش بانه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادى الصلوة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لامر اخر لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم يجب عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوطا حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضة مكلفة فافهم والى ما هو حسن لغيره بان يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اي الملحق بالاول انما يكون فيما اي الغير الذي هو الواسطة لا اختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها من الاغنياء من قليل فاضل لهم حسنا وهو الزكوة والنفس لما كانت طاعة اقتضت ان يكون قهرا بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت انيكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الوسائط في العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة في العروض وهذا القسم ينقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير يتادى باداء هذا الحسن كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها في انفسها تعذيب عباد الله تعالى كما في الاولين او التشبه بعبادة الجماد كما في الثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه يحسن تعذيب الكفار

اما القتل و النهب فيه يتادى بهدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية و بواسطة المعصية اى الزجر عليها ليعتبر بها الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه
حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود و هذا الجزاء يتادى بنفس اقامة الحدود و بواسطة لتعظيم سلام الميت فان التعظيم كان حسنا بنفسه و بحسنه حسن
هذا الصنع من الدعاء و بما يورد ان تعذيب الكفار والقتل معهم لا قبح فيه بل يجوز كونه حسنا بالذات واى دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه
لكنه غير الجهاد وكذا الصلوة الجنازة ذكر الله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيجوز ان يكون حسنه بالذات وليس شبيها بعبادة غير الله تعالى لكن في الحج نعم
الكفر واسلام الميت وسائط في الثبوت كما في النية في الحج هذا والظاهر ان الجهاد والصلح الحسن الملحق بالاول الا ترى ان القتال ايهم يسقط بادنى شبهة والحسن
بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه واما صلوة الجنازة فلما تسقط بفعل البعض علمنا ان ليس المقصود
اتعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها لاجله و بهذا يخرج الجواب عن الجهاد ايضا فتدبر والضعف والثاني في ان لا يتادى هذا الغير
بهذا الحسن كالسعي الى الجمعة فانها حسنت بحسن صلوة الجمعة ولا يتادى به السعي فقط و مثل بالوضوء فانها حسنت بحسن الصلوة لاجل كونه شرطا وفيه شائبة
من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن ولكان له حسن اخر من جهة حسن مشروطه الا ترى ان الشرع ندب الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس هو لها
لاقامة الصلوة فان من اوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر ولعل ان جميع المامورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مامورا به الا في
الحسن الثابت قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مامورا به ولا تظنن ان هذا يؤول الى مذهب الاشعري من ان الحسن ثبت بالامر فانا نقول
ان اداء المامور به حسن في نفسه من قبيل شكر المنعم ولاداء هذه العبادات من افراد اداء المامور به فيكون حسنه بحسنه الا ان الشرع جعله حسنا و كان اثباتنا
اتيان المنهيات في انفسها متساويين اعاذنا الله تعالى من هذا القول و هكذا اقسام القبيح فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة
والزنا او يحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره تتادى به ارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى بارتكاب الصوم يرتكب الاعراض ولا يتادى كالبيع وقت النداء قبح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة
في الثبوت ومصدرة ولم ار بيانه في كلام القوم ولكان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مصدرة وصار الغصب قبيحا بالذات
الامر المطلق مجردا عن القرينة يدل على الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختيار شمس الائمة قال واقف اسرار الكتاب المبين قدس سره وافاضنا الله تعالى ما افاض
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا انه يدل على الحسن لنفسه وهو الاظهر كيف عدم القبول للسقوط في بعض المامورات اقل قليل فلا يحمل متبادرا والحسن
لغيره كما ذكر في البديع حكاية قول لا يدري قائله لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء فيثبت الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة و كونه لنفسه فلا بد له من [illegible]
و منها الاصل لا اعلم خلافا في ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله اعلم بحقيقة الحال الباب الثاني في الحكم وهو عندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف اي بجنس المكلف فلا يخص الحد بالمتعلق لكل مكلف و قد كان لي كتفي في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله
اقتضاء ضمنيا اولا او تخييرا فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض اعتذر اليهم بان الحيثية معتبرة والمقصود خطاب
الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير واف اذ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف
فيها فتدبر وكلمة او هنا ليس للشك والابهام بل للتنويع فلا يفسد التعريف والمراد بالفعل هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم
يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا ان يقال ليس بحكم الا في اول بان الفعل مقتضاه واجب وصار متعلقا بفعل المكلف فتدبر وبهذا انحاف الاول
لا ينعكس الحد فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم بسببية الوقت للصلوة والبيع للملك وامثالها فمنهم من زاد في الحد او الوضع ليدخلت تلك الاحكام
ومنهم من لم يزد قتادة لدفع هذا الايراد بمنع خروجها عن الحد وبيعه ان في الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور في الحد اعم من الصريح

والصبي والوضعيات فيها الاقتضاء ضمني فانه يفهم من سببية الوقت للصلوة انها واجبة عنده ولهذا قيل يدخل القضية فيه ايضا اقتضاء قطعي
فانه يفهم منه الايجاب عن ... فلا لم يسمه ... ان امثال الحسنة ايجاب لقوله والقضية بما هي قضية لا اقتضاء فيها فانما بهذا الاعتبار اخبار محض
ولا يدخل والاما باعتبار انها يفهم منها ايجاب وحرمة نظرا الى ان شرع من قبلنا حجة واجبة العمل تحكم واخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اريد بالاقتضاء
الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القضية غير دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من الالفاظ وان اريد الدلالة مطابقة او تضمنا او التزاما
مقصودة بالذات فليكن الاحكام الوضعية باسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلعم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور
منه بما هو بهذا الكلام الا اشتراطا واما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلوة فتامل فيه فانه موضع تامل وما في التحرير مطابقا لقول صدر
الشريعة ان الوضع مقدم عليه فان وضع الشارع سببية الوقت كموجب لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فيهما متغائران فادراج احدهما في الاخر
غير معقول وما في التلويح اي التغائر لا يفيد عدمية الاقتضاء بل التغائر بين الاعم والاخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغائر المباينة والوضع مباين
للاقتضاء موجب له لا يضر لما نحن بصدده نصدق الاقتضاء والاعم من الصريح وغيره وان كان الصريح مباينا له ومتاخرا به عنه وتارة تجمع هذا
المكتفي كونها من الحدود وانا لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمي غيرنا والامشاحة في الاصطلاح البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم قديم
السنة اي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه وما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث
فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالفعل تنجيزا فافهم فانه ظاهر جدا البحث
الثالث الحد منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي
ليست متعلقة بفعل المكلف والجواب في كتب بعض الشافعية بانها لا خطاب للصبي اصلا فليست صلوته مندوبة وانما للولي التحريض على الصلوة للاعتبار
لا للثواب بل هذا اي للولي الثواب وعليه الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي لا ان الحقوق يجب اولا على الصبي والصحة امر عقلي لا حكم شرعي لانها
تتميم المطابقة اي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاحاديث
المشهورة فالمصدق على صلوته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلوته قال في الحاشية الاظهر ان ترتب الثواب بعلة يجري عادة الله تعالى ان لا يضيع
اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا الاصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل
الحسن ... هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوي والتقرير بالتعليم
الثواب على اداء الصبيان فانقلب لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا التحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم واما الحقوق المالية
فلو لم تجب على الصبي كان لا احد من ... فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله والاثم ينوب عنه الولي في ادائه ولا فدية لصحة ...
... تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي ... فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا
الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو ادرد بها ... عند عدم الاذن لكان ادفع للتعصب فاذن الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله
الصواب خطابه المتعلق بفعل العباد البحث الرابع انه يخرج من الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب
الله هناك والجواب انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب لا بها فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت
على هذا يلزم ان لا يعد نظم القران خطابا لانه كاشف ايضا عن النفسي قال اما عدم عد نظم القران منها اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان
الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا او دليلا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الا الى القياس قال وما من الحنفية ان القياس مظهر دون ...

والاجماع المبني على انه صرح في الفرعية فانه يحتاج الى اصل تقيس عليه حال هذا الحكم بخلافهما ولا يحتاج في هذا الحكم منهما الى شيء سوى مبنيو اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فيه فانه دقيق حقيق بالقبول ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف فبعضهم سلكوه خطابا والاخرون لا والحق انه خلاف لفظي ان فسر بما يفهم ولو بالاخرة اي ما في صلح الافهام كان خطابا فيه اي في الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال وان فسر بما افهم اي دفع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه بل فيما لا يزال فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم اطلق على الكلام الموجه للافهام فان اكتفي بالصلوح للافادة فالازلي خطاب في الازل وان اريد الافهام الحالي فلا واما اخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا احد الامرين الافهام بالفعل او العلم بالافهام في المال واما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المال فليس خطابا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذي يتهيأ للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلاح للافهام في المال علم انه يفهم ما لا ام لا فعم يشير الى العلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم واما نفس الخطابية فبالتهيء والتوجه للافهام ولو مالا فتامل ويبتني عليه انه حكم في الازل او فيما لا يزال فمن قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم وفيمن لم يقل لا نقول به فان قلت كيف يتاتى ازلية الحكم مع ان الخطاب متعلق والتعلق حادث قلت المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى ان يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل ودون هذا من فاك كذا في التحرير ولك ان نقول بعبارة اخرى المراد في الحد التعلق الاعم من التعلقي والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال ثم الاقتضاء الذي في الحكم ان كان حتما للفعل غير كف فالايجاب اي ما في الحكم الايجاب وعلى هذا يلزم ان لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح الدخول في ما في الاقسام فيختل الحصر فالصواب ان لا يقيد بغير الكف وهو يغير الامر النفسي وهو ظاهر عند كون الامر النفسي مدلول اللفظي او ان كان ترجيحا للفعل فالندب اي فالحكم الندب او ان كان حتما للفعل الكف فالتحريم اي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطلوب فتدبر وحسن التدبر او ان كان ترجيحا للكف فالكراهية اي فالحكم الكراهية والتخيير الاباحة اي الحكم بالتخيير الاباحة والحنفية لما وجدوا احكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل او التحريم ان كان ذلك للكف او ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلعم واله واصحابه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالزام لا غير والذي اوقعه في هذا الغلط بين القاضي الامام ابو زيد في وجه التسمية بالافتراض والوجوب وكراهة التحريم يشاركانها اي الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك اي الافتراض والوجوب يشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكراهة التحريم يشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف ومن ههنا اي من اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام الهمام محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام تجوزا وبه اراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بان محمدا رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه وتحقيقه من الكلام ما قالا اي الامامان الشيخان انه الى الحرام اقرب للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل هذا واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا للعبادة فيقال انه فرض فيه وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقال مسح ربع الراس فرض وامثاله ومالكية بشرط او لا ركن على ما لها وكذا كان حتما يقوم الواجب سواء كان الحتم مقطوعا كما يقوم الستر واجب الطواف [illegible] بالصلوة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا انهم انما اطلقوا الفرض في امثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنعم

عليه فيه تشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم وجعلوا مرة اخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما واريد بهما الايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك ان تتجوز في المقسم ونقول اريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الصنيع بكلام صدر الشريعة بل كانه ظاهر فيه وحمل بعضهم على انهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو معنى افعل ولها اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه ح يسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب سمي ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب سمي وجوبا فبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فان الشيء يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه واجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ولا استحالة فيه وبحث فيه بان نسبته الى الفعل متاخر عن نسبته الى الحكم قال السيد قدس سره وبهذا ايجاب بحث ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد وقال انه لا باس في كون الشيء باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة فانه جائز لا باس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التاثير ولا يصدق على صفات الباري بل اراد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية التي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق المقولات الاعتبارية التي لغير ما العقل وان لم يكن اجناسا باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا باس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية واعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية فلا يرد ما قيل في حواشي ميرزاجان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفاء صرح بان المقولات متباينة بالذات تباينا ذاتيا فلا يتصادقان على شيء ولو باعتبار وجه عدم الورود ان قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المتنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك ان تقول اي حجة في حسبان ابن سينا فانه ما اقام عليه دليلا قلنا ان لا نساعده فمعنى كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندنا فلا يراد ثم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة للفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف بصفة حادثة اصلا فيه لا حظ للفعل من الوجوب الا وجود افعل متعلقا به ففيه انه سلم تعلق افعل فكونه متعلقه صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق هو ايضا التحقيق ان اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري ويصح اتصافه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا القول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تنجيز التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم واما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم ويصح انه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب كالفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه هذا العبد فان ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي هو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل فتحققين بزمان اي وجودهما في الازل عنده تعالى قول بقدم الدهري والاصوليين بمعزل عنه شيئا فريا هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متضايفان متقضيان للموصوفين المتغائرين وانكاره مكابرة الجواب انا لا ننكر تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغائرة بالاعتبار وهو معنى افعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين

احدهما باعتبار قيامه بالمنفي والفاعل فيتصف بها الفاعل والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيتصف به المفعول المفروض عنده فمعنى الفعل انه مطلوب وايجاب ايجابي لصدق النحاة فيه اطلقوا المفعول الاول كما لا يخفى على ذوي كياسة الحق فقد علم الثبت بما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير اي الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية اي بكونه سببا للحكم وذلك بالاستقراء وتحقيقه انه كان كسبب وقتا كالدلوك اي الزوال لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية اي مكمل كما كالاسكار للتحريم لقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم ومنها الحكم بكونه مانعا اما للحكم فيقطع مع بقاء السبب السببية كالابوة في القصاص فانها مانعة للقصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما او السبب كالدين في الزكوة فانه يمنع النصاب عن كونه سببا فان اداءه حاجة اصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا معينا حتى يكون مقتضيا الى وجوب الاغنياء فقد انتقى الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكوة النصاب المغني سببا واما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع للبيع اي صحته وهو حكم او للسبب كالطهارة شرطت في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى وقد شرطت الطهارة فيما لا جلال التعظيم فيعتبر مع فقدان الطهارة هذا ولان انشرع في مسائل الاحكام وتقدم تعريف الواجب لما فيه من التعب وان كان علم سابقا في التقسيم وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا كما عليه قائلو الحسن والقبح العقليين او استحقاقا عاديا كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة اليها ويكفي ما في المتن فتدبر وقيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان اريد الكف عن الفعل لزم ان يكون تارك الفعل الكاف لا يستحق بالعقاب فقيه ما سيجيء ان عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور لكن يوجب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا والعفو لمستحق العقاب من الكرم فلا ينافي الاستحقاق ولا يصلح وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج المعفو لان الخلف في الوعيد جائز فيجوز ان يوعد العقاب ولا يأتي به فان اهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما دون الوعد فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه ورد هذا العذر بان الايعاد من الله تعالى خبر فهو صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بانه كونه خبرا ممنوع بل هو انشاء للتخويف فلا بأس في الخلف ورده بقوله وتجويزكونه انشاء للتخويف كما قيل في حواشي مرزا جان وغيرها عدول عن الحقيقة بلا موجب ملجئ الى العدول وهو غير جائز على ان مثله يجري في الوعد اذ يمكن ان يقال انه انشاء للترغيب فيجوز فيه الخلف فينسد باب المعاد وفيه اقول ثانيا انه لو تم تجويز الانشائية لدل على بطلان العفو مطلقا لانه التجاوز عمن يستحق المؤاخذة وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة والكلام كان في خروجه بعد تسليم وجوده اذا لم يتم العذر تجويز التخلف فلا بد ان يقع في العذر ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو فلا خلف ولا يرد ذلك ان تعلق عليه بان التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا وقوعيا فالحق ان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشركين ثبوتا قطعيا جليا كنزول الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله انشاء التخويف واما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال قيل ليس بشيء لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو وقيل في ترجيح الاقتصار على التخويف بان التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين والوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد ان يكون تخويفا في حق البعض وخبرا في حق الآخرين ولا يبعد ان يجاب بانه هناك تخويف في حق الكل لانه ربما يؤاخذ فان مؤاخذة الخوف جائزة وربما يعفو نعم الآيات والاحاديث المخصوصة باهل الشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع في كلام الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين قدس سره ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة في حق المشركين **مسئلة الواجب على الكفاية** اي الواجب الذي من شأنه ان ينتاب الآخرون ولا يعاقب التاركون اذا اتى به البعض والمراد ما احد يعاقب الكل وان الجب الكل والمصطلح في هذا الكتاب في اطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض ايضا ويسقط بفعل البعض فان قيل

سقوط الواجب من غير ادائه نسخ له قال ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب هو ليس بنسخ وهي حصول المقصود من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون الثواب للمكلف بالاشتغال به كما في الاركان الاربعة وقد يكون المقصود شيئا اخر يجب لاجله تحصيل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا ابعد الاحتمال من النسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم وهو مختار صاحب المحصول واما القول بانه واجبا على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح من احد نية اداء الواجب القول بانه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشئ كصلوة الجنازة فانها تجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون لوجوب صلوة الجنازة على كل احد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الهداية ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة الجنازة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان ابلغ الابعدات الاقرب فضيع حقه فعلى الابعدان يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قالوا لنا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام ابو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه ولنا ثانيا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن واجبا عليهم لم ياثموا جميعا قال في الحاشية وفيما فيه ذل وجهه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل اثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجيء مع حله وقد يقال العقل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل واحد وهذا وجهه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض وهو باطل في الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على البعض قالوا ولا سقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوطه على الكفيلين باداء احدهما لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين وانما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضر فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به قلنا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر ان الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض ولا تخيل المانع الا الابهام وهو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمتنع وح فالجواب ان السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بالفعل واحد فافهم نقلنا ثانيا قياس مع الفارق اذ تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاثيم للمبهم قلنا بل لزم انه ترك البعض بعينه اولا وبالذات تاثيم البعض اذهم التاركون الواجب وانما يؤول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم اولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان الوجوب على الكل بالعرض وهم غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم اقول لا يبعد فيه الكل من فرد البعض المبهم اذ مرادهم بالبعض اعم من ان يتحقق في البعض او الكل فان الكل اذا تركوا تركوا معا عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض وبهذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل نعم تاثيم المبهم الغير المجامع للكل من حيث انه مبهم غير معقول ومشكوك فيه الا ان الكل وان كان فرد البعض لكن الوجوب على اي على واحد ما صدق عليه البعض وعلى البعض المبهم في اي فرد تحقق وشئ الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتاثيم المبهم لازم قطعا لان الاثم لا يكون الا التارك الواجب عليه وههنا التارك لا يجب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول لانه يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا نقول

هذا العبارات تأثيم المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الابهام او على البعض معين او على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا اولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل احد مبهم العذر بانك اوجبت على البعض فعذب سواي ولا يصح ان يقال انما يعذب الكل بعدم الاولوية فيه لان هذا ليس اولى من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمته سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على افراد البعض وكل من افراده قال آل الى ما قلنا من الوجوب على الجميع هذا والعلم الاتم عند علام الغيوب وقالوا ثانيا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان او اكثر مع رسول الله صلعم ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع او لم لا ينفر طائفة في السرايا ولم ينفر كل احد بل يبقى آخرون مع رسول الله صلعم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد امر البعض بالخروج للتفقه او الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية قلنا ليس في الكريمة ايماء على الوجوب على البعض بل فيه تحريض لخروج البعض ليحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل القول ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها ثم قال في التحرير يشكل مسئلة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا باداء من وجب عليه اقول لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل انه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه وباداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب وهذا كما انه يتحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدين مال المديون واحد بقدر دينه من غير اذنه او ادى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذا في حقوق الله التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون ابتلاء المكلف بالذات بل الابتلاء لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اسلم الكفرة او ماتوا او قتلوا فيما بينهم وقتلوا اجمعيا سقط وجوب الجهاد عن الذمة مما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط

مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح وواقع وهو الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة وقيل فيها ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو اتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات على هذا الراي لانه اتى بواجبات اقول هذا غير سديد اذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب احد المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول بثواب اتها معا لكن تم الظاهر ان النزاع انما هو فيما ورد الامر بواحد من اشياء معلومة هو على هذا فالتفق انما هو وثبت الامر فيها بهذا الوجه الا الاتم هذا الاحتمال ما لم يشتهر قائله قال السيد قال بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فحرروا المذهب بان الواجب الكل ثم ردوا بانه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض وقيل الواجب واحد معين عنده تعالى مبهم عندنا وهو الذي اتى به في الفعل فيختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل الاداء لان العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والا فهذا العامل قائل بعلية الوجوب حتى يتمثل اذ الامتثال من غير العلم بالوجوب غير المعقول فان الاتيان بالواجب من حيث انه واجب ونيته في اكثر الواجبات خصوصا في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب هو قبل المطلوب والتعيين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للمعلوم انتهى وهذا يرشدك الى ان الحاصل انه لا يتصور للطلب التعيين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها كما يوجد فيعلم كلما ياتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب ويحقق ما قلنا سابقا فافهم وقيل الواجب احد معين لا يختلف لكن يسقط عن الذمة به اي باتيانه ويسقط باتيان الاخر الغير لوقوعه بدلا منه لنا الجواز عقلا متحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب الامر المشترك بين الصلوة الجزئية الواقعة في كل جزء من زمن وقتها وانكاره مكابرة والنص دل عليه دلالة قاطعة فيجب القول به قالوا وجوب الكل قالوا في

نفي التخيير وانما قيد به لان البعض لا علم لهم لا يعطي الا هذا القدر او لا الواحد غير معين وغير المعين مجهول فيستحيل وقوعه فلا يكلف به لانه يستحيل امتناع التكليف به ويكون
ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم واحد
من الثلثة وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس الواجب بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم بوقوع كل فاستحالة ممنوعة وانما يستحيل لو كلف بايقاع غير
معين في الخارج وقالوا ثانيا ان الواحد واجب فيخير فيه بحكم وكون الواجب احدها والتخيير فيه تبيينا تناقضا قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي
هي افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير كوجوبا عدم النقيضين والاجازة ارتفاعها مع امكان كل منهما وقالوا ثالثا الوجوب بالجمع في التخيير كالوجوب
على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اكتفى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بحسبهم قلنا اولا انه تعليل في مقابلة
النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ تاثيم واحد لا بعينه غير معقول فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلاف التاثيم بترك واحد
فانه معقول قالوا اولا وجوب معين مختلف قالوا اعلم الله ما يفعله فهو الواجب في الحقيقة اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا ان يقال علم لو لم يفعل
بفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احد الاخصوص يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من الثلثة لا لانه الواجب
بخصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف قالوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا لا يصح الامر فيكون الواجب معينا عنده تعالى لان الابهام
لا يكون في العلم قلنا العلم حسبما وجب وهو مفهوم احدها لا الابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم وقالوا ثانيا لو اتى المكلف بالكل معا فالامتثال اي الاتيان
كما وجب اما بالكل فيجب الكل لانه لا يمتثل الا بالواجب والامتثال بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة على واحد وهو محال او الامتثال بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول
في الجواب اختار الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بل الامتثال بالكل فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم احدها ووجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل لو لا الامتثال بالكل لو لم يكن
الكل بدلا يصير المجموع بما هو المجموع واجبا الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع من العدمين هو العلة التامة لان العلة بالحقيقة عدم العلة
التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزءان فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد احد معين من الانواع فهو الواجب
لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل
وبه الامتثال وهذا اظهر واجابه في المنهاج بان الامتثال بالكل لا باس بتعدد العلة التامة او تلك معرفات شرعية وليست عللا حقيقة فلا خلف وفيه نظر
لان هذا المعرف اسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما تحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب
ان يقرر بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للامتثال فامر عقلي
نعم انها علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضا غير متصور وكيف يجوز عاقل ان احتراق حشيش واحد باحتراقين ولعل هذا مراد
شارح المنهاج بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بالكل وجوب الكل فلا يصح الا بما مر
الى ما سبق في المتين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بالكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم تقسيم الواجب
ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت والا فغير موقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب فيسمى ظرفا وموسعا والمشهور ان الموسع اسم للاداء
كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذا اية السببية وظرف للمودى فانه يسعه ويسع غيره وشرط للاداء
وهو اي كونه شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس الظرف عين الشرط لان المشروط الاداء والمظروف الصلوة المؤداة والاداء غير المؤدى
وما في التحرير المراد بالاداء فعل المفعول فيتحدان اي المشروط والمؤدى المظروف لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له ثم مرفوع
لان الحادث وان كان باعتبار ما يصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

على الواجب وهو قد يكون سبباً للوجوب كرمضان تعين شرعاً لفرض الصوم واليوم الواحد لا يصلح محلاً للصومين فاذا تعين للفرض فلم يبق غيره
مشروعاً فصار الوقت معياراً له فلا تشترط نية التعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق بل يصح بنية مباينة النفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافاً للجمهور
الائمة الثلثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعاً للفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو كيف وهو مناف لحديث انما الاعمال
الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا الغي جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية الصحيحة لوجود الفصل النوع اذا انحصر في فرد ينال ذلك الفرد
هذا ورده وتبعه الامام الناشر في العلوم بان الغاء الخصوص شرعاً لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان ينتفيا معاً مع ان الكلام في صحة الاطلاق الغير
وشيد اما في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لانه لا يبقى مشروعاً كيف والنهي في الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز
ان يصح وان كان الآتي عاصياً كصوم العيد فلم ينحصر النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلاً لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل
يجوز ان يلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد
بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوماً واحداً وما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلاً للصوم الآخر
ويؤيده ايضاً حديث رواه الفقهاء فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم فلم يبق محلاً رمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم
غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع هذا فان اوقع يكون صوماً والموقع عاصياً فلاح
ان الواحد الذي [illegible] من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوماً آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم يتقيد
الفرضية [illegible] الفرض فالاطلاق والتعيين سواء وبينه وبين الصوم المضاف اليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل
ولو نوى [illegible] الفرض يلغو هذا التقييد فلتدا هنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً الا نية المسافر عند الامام ابي حنيفة رحمه الله
تعالى [illegible] ان نية نفل المترخص في رمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر والنفل في رواية لذلك ولانه لما رخص
[illegible] لمصالح دينية بدلالة النص ومن جملة مصالح دينية ان يفرغ ذمته عن اداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض
بنية النفل [illegible] يقع عن الفرض وهذه رواية اخرى اقتى بها وردّ الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في
حقه كشعبان [illegible] واما عدم اتساع الوقت صوماً آخر فبحاله كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا الكلام حق وان شئت فتدبر كما
ذكرنا [illegible] هذا اليوم [illegible] الا صوماً واحداً وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم آخر حتى يجوز قصداً [illegible] سواء كان [illegible] واجباً
[illegible] المناط فان اعتبار مصالح البدن حكمة تجويز الافطار فان اكمل صالح له بجالات مصلحة اداء واجب آخر فانها غير
[illegible] الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال في كتب المتأخرين [illegible] يقع عن المرض اذ لا ترخص الا بحقيقة العجز
[illegible] فان الرخصة منوطة لظن زيادة المرض وحقيقتها واذا صام وازداد [illegible] ان يجوز عن واجب آخر عنده
قال الشيخ [illegible] تفصيل بين ان يضره فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد الهضم فيتعلق بها فان
صام [illegible] الثاني ايضاً كما اذا صام صاحب المرض الثاني وهو تضرر به وهذا [illegible] ينبغي ان لا يقع عن فرض الوقت
[illegible] المسافر [illegible] والمريض والمقيم والمسافر
[illegible] صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب [illegible] المريض الذي لا يضره الصوم
[illegible] الافطار لاحد [illegible] الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

في رخصة السفر والنعقد الاجماع حتى ظهر وخلاف فيه فالتحق السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر ان ترخيص الافطار فيه للضرورة كيف وكلما يخاف [illegible]
عن المرض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم وقد لا يكون المعيار سببا للمؤقت
كالنذر المعين فيتادى بمطلق النية وبنية النفل الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واحد كان له ان يصفه بالنفلية وغيرها
ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالذي بالقياس الى الصيام [illegible]
النفلية ويبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى بنية واجب آخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف في رواية [illegible]
فانه يصح بكل نية فرقا بين ايجاب الله تعالى وبين ايجاب العبد فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان لا يوصف [illegible]
بصفة اخرى ولا يمكن غيره يتصف واما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان ايام العمر وقتا لاداء واجب آخر فبنذره لا يخرج الصوم
عن قبول وصف الوجوب والا لزم قلب المشروع وهو معصية والنذر بها واما ابطال النفلية فكان فيه مأذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقبل
الصوم مع وصف الكفارة مثلا والا كان ايقاعا تاما لتفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان الا
في رمضان فلم يبق في الوقت منافيا سترها فتبصر ان نجد حكمها والحج ذو شبهين شبه بالمعيار وشبه بالظرف فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا اشبه
المعيار كما لا يسع الا واجب واحد ولا يستغرق فعله وقته الذي هو اشهر الحج وبهذا يشبه الاتساع وفيه ان العام الواحد بعض من الوقت [illegible] وقت العمر كله
فلا يصلح شبيها بالمعيارية والا فوقت الصلوة ايضا معيار اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي [illegible]
آخر مثله وليس اشهر العام الباقي [illegible] وجه آخر للاشكال اي لكونه ذو شبهين هو ان العام الاول لا يصلح الا حجا واحدا والتاخير عنه اثم فهو [illegible]
والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد عوام اخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر [illegible] فاكثر
ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار دليل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله في قولنا انه مشكل لان وقته العمر واشهر الحج [illegible]
ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأي الامام ابي يوسف [illegible]
واجبا واما على رأي الامام محمد رحمه الله فنسبته العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فالوقت الحج وان كان وقته العمر لكنه يتضيق بالموت قبل [illegible]
الاول يحتمل ان يكون هو العمر فيضيق الوقت ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع [illegible]
بقرب الموت والصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلافه قول ابي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده على الفور [illegible]
ولم يحج العام الاول فيتضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتامل فانه حقيق به [illegible]
اعطى حكم بين حكميهما فقلنا يتادى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه وانما لم ينعكس لان النفلية تضاد الفرضية [illegible]
والاطلاق لا يضادها وانت لا يذهب عليك انه هل يصح العام الاول للتنفل ام لا وعلى الثاني يلزم ان يصح بنية النفل [illegible]
فان المؤدي لم يتعين للفرض الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غايته حرمة غيره لا انه صار صفة الوقت في حق ما عداه [illegible]
بخلاف شهر رمضان ويلحق في وجهان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم [illegible]
غير عاقل تام فاكتفى بنية امه فاولى ان يصح نية مطلقة من الحاج واما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح [illegible]
مسئلة اذا كان الواجب موسعا بجميع الوقت وقتا لادائه كتخيير المكلف ان يأتي في اي وقت شاء من وقته [illegible] فقال
القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا وحين الفعل فعلا [illegible]

حتى ان اخل بالعزم في الجزء الثاني عصى بل يجوز ان يكون مذهبهم العزم الاول يسحب انسحابا بالنية الى ان يتضيق فلا يرد ما في المنهاج ان البدل تعدد والمبدل واحد وذلك لم يوجد في الشرع لعدم الورود وانا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا انسحابا بالنية واما اذا وجد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل مجموعهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوصية الاول والثاني لا دخل له في البدلية على ان المبدل ايضا متعدد فان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي بعدد اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانهم ان لم يوقع في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني وهكذا فكذا اعزامها متعددة فتساوي الايقاعات الاعزام الابدال فان قيل الواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالمبدل واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلوة المطلقة وجزئياته لجزئياتها فان قلت الشرع انما اوجب صلوة واحدة لا صلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلوة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الآخر فهذا هو الجواب الاول والا لزم تعدد الابدال قطعا قلت يجب الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا بوحدة شخصية بل اي واحد كان فان الواجب الصلوة في اي جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي آخر فاذا لم يؤد في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتدبر الا ان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فالجواب الا الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء فينبغي على هذا ان يأثم بالتاخير عن اول الوقت وروي عن بعض الحنفية العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل آخره وقته فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا الواجب في اول الوقت واجب الاداء ففيه نقل لا محصل له فان نفس الوجوب لا يوجب تعلقه الاتي به بل ينافيها ولو اتى به المكلف اتى بالواجب قطعا قال الامام ابو الحسن الكرخي ان بقي المؤدي في غير الآخر بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه واجب والا فنفل لنا ان الامر يسع وقت الفعل وتخيير المكلف في الاداء في اي وقت شاء لانه لو اتى في اي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الآراء والتعيين باول الوقت او آخره تضييق مناف للتوسعة والتخيير بين الفعل والعزم كما في قول القاضي زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلي في غير الآخر بل في الواسطة ممتثل فليس الواجب في الاول والآخر والا لما امتثل ثم هو ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه آتيا لا حد الامرين فبطل قول القاضي وربما يقال المقدمة المذكورة فانها كيف يسلمها القاضي فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يصح المنع اقول الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه لان الامتثال اداء الواجب كما وجب وقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فتامل اشارة الى منع الفرعية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا اردنا به اتيان المامور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي في غير الآخر من عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب موسعا تدبر قال واقف الاسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة بسبب الوجوب ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور سند الا يرتفع هذا القيل والقال من البين فتدبر ثم اقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كخصال الكفارة بل ههنا الصلوة اصل والعزم خلف فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا يضره كما ان الامتثال لوضوء المعذور لكونه اصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتامل فانه دقيق القاضي وتبعه قال لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى فالواجب احدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف وكثير اما لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته فينبغي ان يعص ولو قيل اريد بالعزم عدم ارادة الترك قلنا سلمنا انه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم قال

في البديع لابطال قول القاضي لو كان العزم بدلا عن الصلوة يسقط به المبدل كسائر الابدال وليس كذلك فان الصلوة لا يسقط حتى قال انه يتعين آخر الوقت والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه فانه يسقط الوجوب في ذلك الجزء الباقي الى الآخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا اتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فلم يتم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب وجب بامر آخر فهذا واجب آخر والكلام فيه فتامل وهذا عندي وايضا يلزم ان لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت امتثالا لعدم بقاء الوجوب والامتثال حقيقة ليس الا اداء الواجب كما وجب اللهم الا ان يلتزم ويقول نفل يسقط به الفرض وايضا يلزم ان لا يصح هذا المؤدى لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية النفل ومطلق النية فلم تذهب اليه احد في الموسع فتامل وانصف فانه دقيق لبعض الحنفية قالوا لو كان واجبا اولا لعصى بتأخيره وفي الكشف بعبارة اخرى الايجاب في اول الوقت والتخيير فيه متنافيان لان الايجاب يقتضي المنع عن الترك والتخيير يجوزه قلنا اللزوم ممنوع وانما يلزم لو كان الوجوب مضيقا بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في اجزاء الوقت بشرط ان لا يخل به في كل الوقت لبعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الاخر لما صح في الاول قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق وعدم المزاحمة من الجزء الآخر وعند عامة الحنفية ليس الجزء الاول عينا بل موسعا الى الآخر كالمسببية فانه موسع وارادة توسيع السببية انتقالها يعني السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني به وهكذا الى الاخير وعند الامام زفر الانتقال الى ما يسع الاداء وبعده لا سببية فمن صار اهلا في الجزء الذي لا يسع لا يجب الصلوة عليه عنده وعندنا يجب كما سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد الخروج اي بعد خروج الوقت ولم يؤد فالكل سبب وروى عن ابي اليسر الجزء الاخير من الوقت يتعين حينئذ اي حين الخروج للسببية واستدل اولا بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والا لزم الثبوت من غير سبب وان شئت فافرض الاهليات متعاقبة في اجزاء ومتعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا للسببية فيمكن ان يجاب بقاء انه اي الجزء المدرك اول في حقهما فتدبر وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فيلزم ان لا يصح الصلوة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ايضا ان المؤدى في الوسط قضاء واما جزء اخير بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل سببا على جهة الانتقال وفيه نظر لان للخصم ان يختار الثاني لان نقول سببيته ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في اي جزء من اجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب احد الاشياء مخيرا ارشد الشيخ ابن الهمام ان كان سببية الاول عينا بان انتقال السببية حيث لا يكون اداء المسبب معها السبب وهو قلب لموضوع السببية لانه يتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشيء لان المسبب عندنا الجزء الاول وبه يثبت الواجب في الذمة فان ادى فيها والا اقتضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفض الى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واتفق الاسرار ابي قدس سره الوجوب الذي حدث من الجزء الاول هل بقي ام ارتفع على الاول يلزم سببية الجزء الثاني التحصيل الحاصل او وجوبان وهما باطلان والثاني يصادمه الضرورة الوحدة ولا اقل من انه قول لظهر من غير حجة وايضا السببية ليست باعتبار ما هو اهل بل امر اعتبره الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا ادركه الاهم اوجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي اقتضى اليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام ان الوقت كل جزء منه صالح للسببية لما يظهر فيما اذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعيين البعض دون البعض تحكم فالسبب للوجوب جزء ما من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففي كل جزء منه يصح اداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة ان الصلوة حركات

والسكنات والزمان من مشخصاتها فانتفى الجزء الاول كانت الحقيقة الصلوتية مطلوبة فيه فان ادى فيها والا صارت في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب
الجزء الاول لا لنفسه بل لكونه جزءا ما فان ادى فيه تقرر السببية عليه وتفرع الذمة والا فوجد الجزء الثاني فهو السبب لا لانه هو بخصوصه بل لانه جزء ما من اجزاء
هذا الوقت لكن اتصل قدمه المكلف بالاداء في جزء آخر في شخص آخر وهكذا فما هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والاشكال
الثاني في المتن عليه مدار الائمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد فينسب الى كل الوقت لا لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فاني
يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما فهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام **فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص**
وهو وقت احمرار الشمس لان سببيته انتقلت اليه فنقصانه او وجب ناقصا وادى كما وجب **لا عصر امسه** اي لا يصح قضاء العصر لليوم الآخر لان سببيته اي الجملة من الوقت
ناقص من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحة اذا شرع بعضه في الناقص
وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل واتم في الناقص فصل الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فان الاكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل فالواجب
به كامل من كل وجه وعليه انه يلزم ان يصح اذا ادى اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى
ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لانها مشتملة على [illegible] للاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحققه وهي وقت الاحمرار
فورد من اول الامر في الناقص فلم يصل فيه لا يصح [illegible] في ناقص [illegible] مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اهلا فيه فالسبب ليس في حقه
الا الناقص فيقضي [illegible] ناقص [illegible] ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق فهو كامل لا نقص فيه
انما النقص في [illegible] ان سببية المطلق كامل لان الايجاب منه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان وجوب
القضاء [illegible] وجوب القضاء ايضا ناقصا فيتادى في الناقص فتامل **فاجيب بمنع عدم الصحة** فانه
[illegible] وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار فاشار اليه بقوله **والحق ان لا نقص في الوقت**
لذاته فان الوقت وقت كسائر [illegible] **وانما لزم النقص الاداء للصلوة بالعرض لوقوع التشبه بعبادة الكفار** فان الشمس
تطلع وتغرب مع قرني الشيطان [illegible] هذا النقص [illegible] لشرفه وكماله والاوقات هذا الكمال **دون غيره اي غير الاداء فان فيه** [illegible]
النقصان مع امكان الاجتناب [illegible] **الحال مسئلة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عند الشافعية**
بخلاف الواجب المالي [illegible] **دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت**
[illegible] **الحول فان مات قبله لا يؤخذ** [illegible] **بالتعجيل قبل تمام الحول** [illegible] **الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله فيسر**
مطلوبة الاداء [illegible] **الوضوء قبل الوقت** [illegible] **لا ياثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفترقا فيه ايضا وهو**
في الحاشية [illegible] ان الكلام [illegible] لم يتحقق سبب وجوب الوضوء فلم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه ان المقصود
النقض على الدليل [illegible] الافتراق عندكم ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم
الاثم في التاخير [illegible] الالتجاء فيهما الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط
الوجوب لحصول المقصود [illegible] الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مجزية فان
[illegible] لا لان النية شرطه عنده [illegible] القربة ايضا قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية
[illegible] الزكوة [illegible] المقصود [illegible] المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد حصل سقط الوجوب بعد

مجاولة فان الزكوة من اركان الدين ومباني العبادات فالمقصود من ايجابها ابتلاء المكلف بايقاعها في العين فلو لم يكن واجبة قبل الحول لان لم يكن
مجزية بها والاحسن في الدفع ان يقال ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنية اداء الفرض وان نوى النفل لم يسقط فعلم انها واجبة ولا يأثم بالتاخير الى الحول
ومن مات قبل الحول لا يأثم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدى بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت
لارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار او قتل الكفار اخرين الى هنا ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق في المالي
وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ ابو معين اركانه بان الواجب البدني ليس الا فعل الصوم مثلا وهو نفس الاداء
كيف والصوم اما نفس الامساك المخصوص او غيره والثاني مكابرة وجب على الاول فهو اما نفس فعل المكلف او غيره فانكان غيره فاما ان يوجد بفعله
وفعله ليس الا الامساك الذي هو الصوم فقد وجب الشئ باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد بفعله فلم يبق اختيار بالعبد حتى يكلف به وانكان نفس الفعل
والفعل هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالي فان المال شئ يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء
فعل فيه فلا باس بالافتراق ولعل بين هذا مطلقا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب انه اشكال للصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي تحصل
في العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في المال فيقول الصوم ان اريد به الحالة التي يتصف بها العبد
فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبرا على ذمة المكلف كما جعل المال في ذمته وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع
ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فاثبات الحالة الصومية مثلا في الذمة هو نفس
الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق معنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشتغلا
بالشئ يطالب بايقاعه هذا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا اي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المال والبدني فمن حاضت آخر اي
في وقت آخر الاجزاء لا قضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت آخر الجزء فعليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحب الكشف
وليس في متنه ويفهم من هذا ان القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على ان مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت
في الذمة اذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع فيجب اداؤه في غير وقته تامل فيه ويمكن ان يقرر اصل الكلام بان الحيض في الآخر تعلق السببية
بما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعدما لم يكن فاشتغل الذمة
نفس الوجوب على الانتقال وانكان معه وجوب الاداء ايضا وقد اشار الى انه لا يصح توجيها للتفريع فالاحرى ان يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية
وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مواخذة من مات قبل الاخر وقال صاحب الاسرار والمال ان تسقط مونة انتقال السببية و
يقول حتى القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الطاهرة آخر الوقت الوجوب مع عدم
الاداء وهذا لا يعنيه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغاله لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببية فلا بد
من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد ارتفعت وارتفع الاهلية عند سبب آخر فتامل واستدلوا الوجوب القضاء على نائم كل الوقت
بالاجماع وهو فرع الوجوب لان ما لم يكن الذمة مشتغولة لا يتدارك وهو انما يتصور بالنفس الوجوب لا وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه
على نائم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب لانه لغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فانقلت اذا لم يكن النائم
مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب الا بوجوب الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين احدهما نفس الفعل
الواجب ووجوبه انما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء ويدون الطلب بالنفس ثبوته [illegible] بل الوجوب ومقابلة القضاء وهذا هو المراد في تلك

مسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب هو بعد القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح اصول الامام فخر الاسلام من
ان النائم ايضا مطالب بالصلوة لكن لان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقع المطلوب كذلك قد يطلب لان يوقع مثله كما في من
صار اهلا آخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة وفيه انه لو تم لزم ثبوت وجوب الاداء لوجوب الخطاب فلا يصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه
باطل ايضا لان المانع من تعلق الخطاب عدم انفهام المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب
بقدرة متوهمة ليظهر اثره في القضاء فالصحيح ما اسلفنا لك فافهم وادر والشيخ ابو معين بما حاصله ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجب مستقل لم يكن وجب
من قبل بدليل شرعي واما كونه قضاء او اداء فعرف منا ان العرف القديم غير فارق يقال قضيت الصلوة واديت من غير فرق واما وجوب نية القضاء
فلم بل يجب عليه نية ما اوجبه الشارع بعد زوال العذر فلا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلوا الاجماع على كون صلوة النائم بعد الانتباه
قضاء والقضاء والكان اصطلاحا منا لكن ما اصطلحنا عليه شيء حصل لكان مفهومه معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلوة النائم
بعد الانتباه وايضا حديث القضاء ناطق بان الصلوة المنسية والمنام عنها هي التي تؤدى بعد الانتباه فتدبر فان قيل انا لا نسلم مخاطبة النائم يوجب اللغو
وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعليق بالنائم كالخطاب المتعلق
للمعدوم فانه تعليقي لا يلزم منه اللغو والجواب ان الكلام في الخطاب التنجيزي فانه لا بد لوجوب الاداء منه والخطاب للمعدوم انما يصح تعليقا فلذا يصح ان
يتعلق بالنائم تعليقا ولا يصير تا ولا فرق بين هذا الخطاب التعليقي بين الصبي والنائم بخلاف الاول التنجيزي فعلى هذا الوجوب على الصبي بالنظر الى القضاء عليه
لعدم التيقن بالاهلية في الوقت الا احتياطا واستدلوا ايضا بصوم المسافر فانه ان ادى بنية الفرض يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدة من ايام
اخر لا ياثم فعلم ان الصوم واجب عليه ولم يكن واجب الاداء والا يكن ان يقال انه واجب الاداء وجوبا موسعا ولهذا لا ياثم بالترك لانه لو كان كذلك لكان
حال السفر وبعده متساويين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسع ايضا فينبغي ان لا ياثم اذا مات قبل ادراك العدة كما لا ياثم بعد الاحل ياثم في الحالين
واجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين ان ههنا اقامة السبب مقام المسبب ففي النائم انما يجب القضاء لادراك السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لا لانه كان الصلوة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فان اقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل
مسقطا للطلب الذي سيقع ويستحق الحسن ان يحصل عين الطلب يامن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا هو اصل الوجوب عبر بها
عبارة شئت وان كان اقامة من غير هذا الاعتبار فاي شيء يقتضي النائم والمسافر واي شيء ينوي المسافر حين ادائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم
التام عند علام الغيوب وما قيل في التلويح ان الوجوب لازم لعقابة الحسن لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق كما هو مذهبنا
فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب فيرد عليه انه يلزم ثبوته اي ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا
وقد عرفت ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه اصالة اصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من
الشارع غير الكون الحسن عقليا وهو قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالعقل ايضا ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من
الشارع ان في ذمته جبرا للفعل بين فعله يستحق الحسنى اللتي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء
ففيه طلب الا ان ممتثل يستحق الحسنى ولا يستحق العقاب ورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط وقد
قلتم ان لا طلب فلا وجوب فاي شيء يسقط بالفعل ايضا قصد الامتثال انما يكون بالعلم بالطلب اي بالطلب اذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب
بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين الا في المالي ولا البدني بل انما يتحقق بالطلب ووجوب موسع الى الاخير وعنده تضييق لا غير وهو

[illegible]

[illegible]

مختار الشيخ ابن الهمام والجواب انا لا نسلم ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب ايضا والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه فانهما يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهو سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون ههنا وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كما في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشائخ وذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وتأثل والامتثال تفرع على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي السقوط سبق الطلب هذا ظاهر جدا اقول تنقيح المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب كقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام وقت الصلوة ما بين هذين الوقتين وخطاب تكليف بالاقتضاء فاذا كان الخطابان مختلفين يجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر والا اتحدا فثبوت الفعل حقا موكدا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب نفسه فطلب ايقاعه في المعين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر فينفصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب ومن خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعا والوضع تكليفا فتدبر وانت لا يذهب عليك انه لو تم قائما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال شيد اركان الاصول والفروع واقف الاسرار ابونا قدس سره انه غير تام اذ يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود السبب لا غير فهو تقييد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فحينئذ لابد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب ما يلزم في النائم اللغو فانه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا مشاحة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء ببراهين لا يدخلها شبهة اصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الآخر نفس الوجوب فقط واما وجوب الاداء فانما يتحقق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق واورد عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطالب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا الايراد لا اختصاص له بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليس وجوب الاداء فيه للصوم والجواب ان السابق على زمان يسع الواجب فقط وقت تضييق عن غيره واما السابق على اليوم المقارن للصوم فيتوجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق والصوم في اليوم فلا فساد وهذا لو علي بالاداء ثم بوا ان فيما قبل الآخر ان ادى سقط الفرض فهناك وجود الغنية وان اخر فلا اثم فليس هناك طلب الا اثم لمخالفة الامر فهناك وجوب من دون وجوب الاداء واما في الآخر فيأثم بالتأخير ففيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الا على انتفاء الطلب المضيق فانه لكان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث تخير المكلف ان يودي في اي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتأخير والجمهور ولعله من ههنا زعم الحصر ان المطلوب في نفي الطلب الحتمي لكن ممنوعة كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق امتثال اصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلوة والسلام والصحابة رضوان الله تعالى عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المامور به كما هو مامور وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو اعلى منه وهو ابتغاء رضى الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير صحيح ثم انه يلزم ان لا يتحقق التكليف المنجز في الصلوة الا على قليل من المكلفين الآثمين بالفعل حال التضييق او العاصين ولعلهم ملتزمون هذا وقد وقع في هذه المسئلة تطويل الاطناب لانه من مطارح الاذكياء وزل فيها اقدام كثير من العلماء والله تعالى ولي السداد مسئلة الواجب كما ان اداء وقضاء الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ودخل فيه المودى في الآخر من الوقت وغير الآخر فشمل الواجب بمعنى الوجوب واجب الاداء فهذا معنى الاداء غير ما سبق فعل الاداء فعل اعاده كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية

في وقته المقدر شرعا اليه فخل لم يشرع في الوقت اثم قارية ومنادى مع لاداء الاعادة وهو فعل فيه اي في وقته المقدر شرعا ثانيا لخلل واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك
الفاتحة على مذهبنا واختلف فيه فقيل مندوب لان الصلوة الواجبة قد تمت فلا جهة للوجوب مرة اخرى لا الصحيح انه واجب فانه اذا كان الخلل الاداء مع كراهة تحريم كترك الواجب كان الذمة
بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلابد من ادائه واذ لم يعرف قربة الا في ضمن صلوة فوجب الصلوة ليكمل الواجب فيكون هذه جائزة الاولى التي وقعت فرضا خلافا
للامام البزدوي فانه قال الثاني يصير فرضا هذا اولى وجه ليفهم والقضاء فعله بعده اي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا سيرا كاملا فات عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع شرعي
كالحيض او عقلا كالنوم فعلى هذا العبادة الغير الموقتة ليست اداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر لها كتسميتها بحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز فانه وان كان فعلا في وقتها الذي حين تاما
فيه بالاحرام لكن ليس في الا وقت المقدر شرعا ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب في التعريف بالعبادة وقال الاداء فعل العبادة في
وقته الى آخره والقضاء فعل العبادة في غير وقته الى آخره [illegible] وكذا تفسير القضاء
للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء
تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم والفدية له في حق الشيخ الفاني او تسليم [illegible] المغصوب واورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأب
الشريف اعرضنا عنها مخافة ان يطول الكلام فرع [illegible] الواجب الموسع [illegible] جزء من الوقت معصية اتفاقا ما لم يدع الاتفاق
من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية [illegible] كيف ولم يتوجه خطاب [illegible] معصية من غير [illegible] قال الامام فخر الاسلام في
مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء فلا [illegible] ان يسقط خياره بالتضييق للوقت [illegible] اذا مات قبل آخر الوقت
لا شيء عليه ثم هذا الدعوى لا يستقيم على القول بالوجوب [illegible] الخطاب في اول الوقت فان استاخر الى الآخر فالتاخير جائز
ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا [illegible] بالموت اخير للمضي [illegible] لا من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة
كالعزم على ترك الواجب ان كان اقرب من الاول لكنه غير صحيح [illegible] فانه ما عزم الا على ترك الجائز ومن ههنا ظهر فساد ما في الحاشية
اقول فيه وقيل على ان الآخر الذي يتعين للسببية وتضييق [illegible] الموت [illegible] او باعتبار المكلف فالموت يجعل البعض كلا فحق
وذلك لان هذا تاويل للسمع من غير موجب فلا يقبل مع مخالفة كلام [illegible] الامام فخر الاسلام [illegible] عن آخر ظن السلام
لانه عند الموت تضييق الوجوب كما قلت والترك حين التضييق [illegible] قيل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله
وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض [illegible] كلا [illegible] فيما اذا اخر لظن الموت وكذا
لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان [illegible] وكذا الا يتجه الجواب بان جاعل البعض
كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب [illegible] اولى من الظن هذا فالحق هو ما قال
ان لا اثم اصلا فانه لم يعص [illegible] وقته المقدر شرعا وقال القاضي قضاء
لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله لانه لما ظن الموت تعين [illegible] والا فالنزاع لفظي
ويرد عليه اعتقاد القضاء الوقت قبل خروجه واخر [illegible] باثم [illegible] وفعل في الوقت [illegible] اتفاقا ويلزم عليه كونه
قضاء لان وقته المقدر شرعا كان [illegible] اثم بالترك [illegible] اقول الفرق بين [illegible] القاضي فيه بين هذه الصورة بين فان الاول اعتقاد عدم الوقت
مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الاداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فقط فان [illegible] من كل وجه فلا يسع الاداء ولا القضاء بخلاف
الثاني فالتقييح الفرق فتامل اشارة الى انه لا ينفع ان [illegible] وقته شرعا ما قبل الظن والا لما اثم بالتاخير فالحق اول

فرع الواجب الموسع [illegible]

على القول بالاثم ان يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر خلافه واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والمودي واقع في الوقت بلا ريب من اخر مع ظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي والقول بالعصيان اذ التاخير لظان السلامة جائز ولا تاثيم بالجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الاخر سلامة العاقبة اليه والاداء مات فجاءة فقد فات شرط الجواز للتاخير فينبغي ان ياثم ورد بانه يلزم التكليف بالمحال بالممتنع فيه فانه اذ لا يعلم بسلامة العاقبة واما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التاخير فلا ياثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة فلا اباحة في الممتنع واشار المصنف الى ضعف هذا الرد بقوله لا العلم بها اي شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يودي الى التكليف بالمحال فان العلم بالسلامة محال عادة واما نفس السلامة فواقع يقتضي هذا القول التخيير بين الممكن وهو التاخير حال السلامة والممتنع وهو التاخير عند عدم السلامة ولاستحالة اشتراط عدم الشرط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان التوسع يقتضي ان تخيير المكلف في التاخير وهذا التاخير يقتضي الاحتياط والا فخير فاذن لا بد من البناء على الظن فجاز التاخير فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند السلامة وبقاء العمر ومن اشتراط السلامة ان يجوز التاخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجاز تركه ليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التاخير الى اخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجازة الترك عمدا من غير عذر الى ان يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم وفرق الشيخ ابن الحاجب فيما وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجاءة ليس بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي في الثاني ايضا وعذر الفجاءة تمام فيهما فلو قيل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق فيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضي ان يعصي بالتاخير عن العمر فاذا اخر الحج مثلا ومات فجاءة فقد تركه في تمام وقته المقدار وهو اثم والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فما تركه في تمام وقته فتقصيره لكن يرد عليه ان لا يعصي فيما اذا ظن الموت ايضا لوجوب الاداء فرقا في الموسع فلا ياثم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا ينفصل احدهما عن الاخر فياثم بالترك هذا والله الغفور للاثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مسئلة اختلف في وجوب القضاء بامر جديد وفي عبارة بعض المشائخ بسبب جديد وعليه الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالى اليسر اتباعا له وهو بما يوجب الاداء وبه ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والا لم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر اي الاداء الفعل الذي يودي في الوقت سواء كان وجب الاداء ام لا فوجوب القضاء اي الفعل في غير الوقت ثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت وهذا المختار عامة الحنفية كبارهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وللحنابلة واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول عند الاصح به البعض وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد او الخلاف في القضاء مطلقا بمثل معقول كان او بغيره لما هو الظاهر من كلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه للاكثر ان عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا الا ليكن بل كان مقتضيا كان صوم الجمعة اداء وسواء الصوم من هذا بين البطلان وهذا الاستدلال انما يتم لو ادعوا على الحنفية الانتظام للقضاء فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اي هذا الادعاء بعيد منهم كيف ولا يليق بحال حاد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطولى في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بالوجوب قضاء في كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم ان مطالبة الشيء يتضمن مطالبة مثله عند فوته لا بان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة

او التضمن فايجاب الاول هو ايجاب الثاني الذي هو المثل وتحقيقه انه لا شك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل ينبغي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه انما كان مشتملا على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كاف في تفريغ الذمة طلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الملزوم للازم وعدم اقتضاء صوم الخميس بصوم مثله اما كان صوم الجمعة او السبت او غيرهما بهذا الخصوص لا اقتضاء غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوبا لتفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة اخرى والوجدان يكذبه ولما روعي الشرائط التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤوفة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة السابقة وقد يستدل بان فوات الاصل ما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء او يبقى على الذمة كما كان او يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والا لاوجب الجائز ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا يرفعها سوى الكريم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتامل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع فانه ربما يظن الشخص مماثلين وسفه الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاحمرار واربع اخرى غير ها في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان واول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان مورد التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل يسمى مثلا معقولا وتعلب لما علته فيقاس عليها الامثال الاخر التي يوجد فيه تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات وان كان معرفا التماثل بين الشيئين لكن لا يدركه العقل وجه التماثل ويحكم فيه بل يابى عنه يسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول او غيره يجوز بل يجب ان يكون غيره اي غير معرف الاداء فان كان هذا المعرف اداء قياسا فالحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل والمعرفة ان الاشتغال الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الاصل لكن الكلام في اصل سبب الوجوب وشغل الذمة فقول السبب هو سبب لاشتغال الذمة فافهم فالحق الابلج وزعمه وقد بان لك ان لا فرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول في سببه فهو عند فوات الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بالاصل بالفعل لكن الاتيان بمثل غير معقول وبمثل معقول وان طلب الاصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول اصلا وبان لك ايضا فساد ما توهم ان هذا المحقق بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الاداء كما قررنا سابقا وهو فاسد بوجه آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه في غير المعذور وما يجاب به في المشهور ان مقتضاه اي صم الخميس امران الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز عن الثاني اي عن كونه في الخميس بقي اقتضاء الصوم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فلا نسلم عدم اقتضاء صم الخميس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وانما المطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه في غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس لا مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا عن القيد بل فيه فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغا للذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق لعمر و لا يرد عليه شيء وقال في شرح المختصر هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متعددان وجودا في الخارج فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة او هما متحدان فيه فح يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا بعيد وهذا ان الى حسن يابي حسنه فان كون المطلق والمقيد متغايرين في الخارج

لا يوجب ان يكون مطلوبين استقلالا ولا ان يثبتا في الذمة كك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة بعد انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع لشرط الاجتماع
في الذمة ومطلوبا بذلك الشرط فعند انتفاءه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء وجب بسبب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر
الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا كمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالاخذ ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل نقول الاتحاد انما يقتضي
اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا بينا في تضمن مطالبة الواحد مطالبة شاملة فتامل فانه
القائل فان ما ذكر مغلطة نشاءت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة بالمطلوبية اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما
نحن فيه فان القيد ههنا ظرف زمان فلا يصلح فصلا فانقبل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال والاتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند الوجدان
فان صح بناء على اتحاد العرض المتحد مع المعروض فلا يلزم من فرد منهما اي من مقولة متى انتفاءه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض له
انتفا فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الاخر فتامل على ما قررنا لا يرد عليه ان
كلام القائل مبني على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا يبقى حصة الجنس قطعا فتدبر فيه الضعف وقد يقال مقصوده ان الواجب
صنف البتة وهو مقيد فهو امر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه بهذا او امران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك امران مطلوبان لا يلزم
من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب احد سقط هذا الا برد ما اورد والمصلكن يرد عليه ما قدمنا اذ على الشقين النزاع باق اما على الثاني فيجوز
ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فايجاب القضاء ايجاب اخر واما على الاول فلو وجب ان كان
امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن اشتغال الذمة به الى حين يبقى ويقع المقيد الاخر مبرئا للذمة والا بل لم يبق اشتغال اصلا ولزم معصية فقط يزول بالفعل
لما ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف حيث قضاه بصوم جديد فلو كان بالسبب
الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه النذر او كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا التحقيق
ورود على القائل بالمختار والنسبة بل يرد على القائل بالسبب الجديد ايضا لانه لا بد من التماثل بل لا اتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرمضاني
الموجود لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل بل ايضا اصحاب الجديد قالوا السبب هنا التفويت فيرد عليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان
نذر الاعتكاف كان موجبا للصوم لانه شرط لقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النفاذ وايجاب المشروط
موجب لايجاب الشرط لكن لم يظهر تاثيره الذي هو وجوب الصوم لمانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فلما زال المانع وبقي النذر موجبا للاعتكاف مطلوبا على الذمة
وشرطه الذي هو الصوم ظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع اطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا
العبد الاول انا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان ما حاصل
نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر ولقيل النذر يعتبر المشروع صحيح كما في صوم العيد قلت هناك الصوم مشروع
باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيام كما عبارة مفصلة للصوم
المطلوب شرطا في الاعتكاف اداء المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية او امر مستحيل وعلى الاول ينبغي ان يصح القضاء مع اي صوم
كان فان النذر يوجبه الا على هذا النحو والجواب عنهما انه لم يوجب ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف ويلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم
المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة توقف

الاعتكاف عليه بوجود سبب بنفسه فلا يوجب صوما اخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره يصير الايجاب على خلاف مقتضى النذر وايضا لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف
بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا للصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف نفسا الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة
وقد كان الوجوب بالنذر والايجاب بالمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون
الاداء او زوال السبب الموجب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات فماهية المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة
ان هذا النذر لما اوجب الاعتكاف الحاصل الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنة بالصوم لكن لم يظهر اثر الثاني في الاداء لمانع فلزم القضاء لارتفاع هذا
المانع فاحفظ الثالث انه يلزم ان لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا اشارة الى جوابه بقوله وهذا اتى ولانه وجب الصوم المقصود ولا يقتضي في شهر رمضان آخر
ولا واجب اخر لما يتأتى في قضاء رمضان الاول اذ الخلف الذي هو القضاء كالاصل الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف هذا افادة السائل وقال
لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والا لزم تفويت الواجب فيه ان قيل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم
المقصود فمع انه لم يدل على ماهية المطلق دليل يلزم ان يصح في صوم الكفارة او المنذور الآخر والجواب وبالله التوفيق انا لا نقول شرط الصوم المقصود وانما نقول
شرط الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا انه لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه وايجابه
غير ممكن فاوجب النذر اعتكافا فيجب لكن مقارنا بالصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرطه فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته
اعتكاف مقارن بهذه الصيام بايجاب النذر لما كان فيه لا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن
مقارنة صوم فاوجب النذر صوما آخر مقارنا له والاعادة الحيدة والمذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا عندي ولقد طول المتأخرون في هذا المقام
في اسفارهم ولم ياتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب والله عليه عسى الله ان يهدي به الطالبين مسئلة مقدمة الواجب المطلق اي الواجب الذي وجوبه غير متوقف
على المقدمة واجب مطلقا اي سببا كان او شرطا شرعا كالوضوء او عقلا كترك الضد او عادة كغسل جزء من الرأس لتحصيل الوجه وقيل الوجوب في السبب فقط دون
غيره من المقدمات وقيل في الشرط الشرعي فقط وهو مختار ابن الحاجب وقيل لا وجوب لشيء من المقدمات مطلقا لنا ان التكليف به اي بالواجب بدون تكليف
بمقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال اذ الشيء بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا
فان الصلوة بدون الوضوء محال لا الصلوة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب مقارن بالمقدمة فهو المدعى او مطلق بحيث يصلح المقارنة وعدمها فيح
التكليف تكليف بما تنافي المحال فالمحال مكلف ولو تجوز اذ هذا ظاهر جدا فلا تغفل الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب وتحصيل اسباب الحرام حرام بالاجماع اي
قد اجمع على وجوب اسباب الواجب وحرمة اسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لان هذه المقدمة تثبت بالاجماع ليرد عليه انه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن
دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذي المقدمة فتأمل وقيل لا نسلم لزوم التكليف بالمحال انما يلزم لو كان التكليف بالواجب من
غير وجوب المقدمة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها لغيره اي لغير موجب الواجب كالاجماع فانه وجب بنفسه سواء وجب العبادات ام لا فقيه
ان الكلام كان بالنظر اليه يعني انه لو لم يكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب متنا ولا له بحال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف
بالواجب تكليفا بالمحال واعلمت كيف يجب المقدمة وهي غير مأمورة اذ لا يلزم الامر بها انه لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدمة انه اي الامر بالواجب
يستتبعه اي الامر بالمقدمة فهي واجبة لوجوب الواجب ومأمورة بامره وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معية داخلة اذا ترك
الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب الاصل بل تذات لا المعاصي بالنظر الى الاسباب والشروط بل معية الواجب الاصل ثبوتية اليهما بالعرض ومن الظاهر ان
المنكرين لا ينكرون هذا الى انما انكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده والقائلون بعدم الوجوب فقط قالوا لو وجب التوقف

عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الموجب لان الايجاب بدون التعقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيرا ما نأمر بشيء ونغفل عن المقدمات قلنا اللزوم ممنوع و
انما يلزم التعقل لو كان الامر صريحا وبالذات وليس المقدمة مأمورة لا بمأموريته الاول بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسها ولا وجوب النية وانما يلزم فيما
اذا كان الوجوب صريحا بل اللزوم ههنا كالنية اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع
ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة ولزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل
الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع لصحة مثل ذلك بحسب العادة وقالوا لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء فرع اذا اشتبهت
المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن
عن الحرام وهو وطي الاجنبية واجب وهو بالكف عنهما جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال مخاطبا
لزوجته احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينا فيها اي في الاجتناب منهما كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على
المعين منهما بل في المبهم وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان ان يطأ ايهما شاء وبدلالة الكل وطي احديهما يكون بالتعيين للطلاق في الاخرى
فليس هناك الكف عن احديهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسي المطلقة ينبغي ان يحرما لان هذا
من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية اقول اذا ثبت وجوب المقدمة فالغاية داخلة في المغيا اذا كانت مقدمة ليعلم وجود المغيا فعلم وجود المغيا موقوف على
دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا فرع اخر قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضرورات
الدخول في صلوة اخرى خروجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض فهذا الخروج عن الاولى ولا يفقه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان
يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلوتك ان شئت ثم رواه الامام محمد على انه لو سلم فالخروج اذن لمن تمات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الامام ابو حنيفة
على فرضيته انما استخرجوا من بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في
تلك الحالة وتعلم الامي سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداد به فان
الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا قالوا الاشبه ما قالوا انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب مسئلة وجوب الشيء يقتضي
حرمة ضده المفوت قيل الامر بالشيء نهي عن ضده وقيل بل يقتضيه كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها فالندب بالنسبة نفس كراهة الضد ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس ضد المندوب مكروها وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا مقتضيا له
عقلا وما عليه المتقدمون […] الشافعية ثم عن الشافعي […] انه يقتضي الامر […] وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل اذا كان تحريما
فقط قيل يقتضي كون الضد منهيا عنه الا ان الامر بالشيء نهي جميع الاضداد لان كل واحد منها […] للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده وقيل
وقيل ليس النهي امر الضد ولا مقتضيا له نقلا كما في الامر وقيل في النهي لا يقتضي الامر بالضد لا نفسه بخلاف الامر لنا الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل والا لكان
جاز الاتيان بالضد من وجه والفعل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فتحقق وجوب الفعل تحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمته
بجنبة الوجوب وخطابه […] لكمال جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل لكن لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى
موجب الفعل والمنافاة هذا المعنى بالتمثيل […] ان اللازم مجعول بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا يكن كذلك لزم امكان الانفكاك اي كما ان جعل الملزوم هو
جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم ويقال […] ان الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف فلا يمكن

تحقق ايجاب الاشتغال الى الضد ولو تخييرا او فيه شئ لان كون الاشتغال الى الضد من لوازم الكف عن الفعل مم فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضده بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم بما يكون من عدم العلة لا لوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا
وجد بالذات متعلق بالفعل وبالضد والتفاوت بالاصالة والتبعية فبالاصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد كما في ايجاب المقدمة فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
الاشتغال الى الضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وحمل الشيخ ابن الهمام
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن او العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واصالة الى الواجب والكف
عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فكيف يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر من كلامهم كما لا يخفى ورح
فالنزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل يقتضي الامر بالشئ كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام فخر الاسلام او الائمة مذاهب في ضد المامور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني وقد نسبه الى الشيخ ابي بكر الجصاص
قدس سره تحريم ضد المامور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث كراهة المامور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم
قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لا
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي حررنا وقبله على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا لما الامر لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه مكروه قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى اخر ما ذكر من التفريعات كما هو دابه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث
فحمل بعضهم على ما اشار اليه وحاصله ان بالضد خطاب الضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ ابي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فاراد بالمكروه
ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اراد سابقا ثم اورد المصنف عليه بقوله لكن يلزم على هذا اطلاق المكروه على الممتنع اي الحرام وهو بعيد جدا
وحمله اخرون على ان مقصوده اثبات الكراهية في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه انا اثبتنا بكل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني الغير الصريح
الذي سميناه اقتضاء اصطلاحا واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته ان الضد اذن غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات
فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يكن فذكره المذهب في الخلافية منافيا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها
غير مفهوم ههنا الى الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهية فبدليل اخر لا بحكم الضدية واما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا
دائما في الصلوة واما الكراهة فلان تخلل الغير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لا لانه ضد لشئ واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس
المخيط وقد كان الستر فرضا دائما تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد للبس المخيط غير مفوت بهذا الكلام في باقي الفروع والطول الكلام بذكره فاقتصرت قال
شئ نهي عن ضده ضد عينا فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييرا فهذا الضد الاخر منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شئ واحد بعض قلت الامكان بالنظر الى شئ كما انه لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ اخر كذلك المامور به والوجوب بالنظر
الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ اخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له فليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل
لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون وجوبا لتحصيل الاجتناب عنه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا لتحصيل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو تحصيل

الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب يعني لا يكون واجبا مطلوبا بالاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه
اداء الواجب لم يكن بعيدا بل هو الى كما لا يخفى على المتأمل لا يقال يلزم على الاول هو تضمن وجوب الشيء حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد
لواجب آخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج اذ الاركان الصلوتية لا تجامع الاركان الحجية وبالعكس اي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلوة ويلزم على الثاني وهو تضمن نهي
الشيء وجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخييرا فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة او الايلاجان لا يجتمعان وبالعكس اي وجوب اللواطة
لانه ترك الزنا لانا نقول في الاول اي لاجل الجواب عن الاول الامر لا يقتضي الا الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما هل في هذا الاحيان لا استحالة في الالتزام
فانما الصلوة نحو يكون الحج بها تمر كاحرام التبعة فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط في حرمة ضد الواجب ان يكون الواجب مضيقا فان الموسع لا يوجب
حرمة الضد فيجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد ذلكما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذا يحرم الاشتغال بالضد اذا اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب
لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج دقتة العمر كله فان حرم في جزء من اجزاء الوقت وقد يجب على ان العمر كله وقته كذا يلزم في الصلوة ايضا ان لا يكون تمام وقته المقدر وقتا له الا ان يقال في الحج
ذلك الى العمر كله وقته نظرا اليه من حيث هو هو ولذا يكون اداء الحج في كل وقت صحيحا ولا يبقى المواخذة به وانما جاء الحرمة في بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر
ونقول في الثاني التعيين الحرمة لدليل حتى يوجب ان يخرج المحل عن قبول التخيير تبعا فان الحكيم ليس شانه ان يأمر بشيء لنا من عن الحرام وهو حرام مثله فلا
يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللواطة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتامل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التخييري
والحرمة الذاتية فتدبر ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها ونحن نذكر ما قاله القائلون بالعينية قال
القاضي منهم اولا لو لم يكن الامر بشيء هو النهي عن الضد فهما اما مثلان او ضدان او خلافان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة
اذ لا استحالة في الامر بشيء والنهي عن ضده وبالعكس وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وضده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشيء
مع الامر بضده بعد قلنا خلافان ولا نسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد عينا فلا يصح الانفكاك
نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة بالامر فالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة
قلنا الاضداد اللتي هي سلوب المامورات مسلم عينيتها لكنها خارجة عن النزاع فانه في الاضداد الثابتة التجربة ما لكون كل ضد مامور تركا له ممنوع كيف وليس
الاكل نفس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامور به فالامر به يلزم منه النهي عن الضد وظن المخصص للعينية او التضمن بالالتزام ان النهي لا يقتضي
الا نفي الفعل وليس وجود الضد عينه او لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضي الا لوجود المانع وقد مر انه وارد والزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه
واما لزوم انتفاء المباح وسيجيء انشاء الله تعالى حاله وظن المخصص بامر الوجوب احد الامرين الاخيرين اما من وقت الا وقته مندوب فيلزم ان يكون
كل مباح مكروها وسيجيء انشاء الله تعالى ما ينكشف به حال المنكرين للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بشيء هو بعينه النهي عن الضد او ملزوما له وبالعكس
لزم من الامر بالشيء والنهي عن شيء تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه لا يتعقل امر ولا نهي من غير تعقل متعلقهما قلنا لا نسلم لزوم التعقل فيما يكون
التكليف به بامر او نهي صريحا او لازما بينا لتكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهي عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى انه بين بالمعنى
الاعم ويجيب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد واما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الا حال العدم المامور به والا لزم طلب الحاصل وعدمه
لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم واما تعقلها بالوجه الاعم كالضد
فلازم ضروري وتحقق بينها فلا يرد انه اذ اسلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها ام لا كما في التحرير
ورد بيرد ايضا انه سلم ولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية واحد اثبت تعقل ضد ما كما في التحرير ايضا واعترض على هذا الجواب اولا بانه لا يلزم انتفاء المامور به

حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد فهذا غير واف فان للمجيب ان يقول لا بد من تعقل
انتفاء المامور به في الاستقبال والاشتغال بضده وبهذا القدر يتم المطلوب فالاولى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل
الانتفاء ولو في الاستقبال الا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن
مامور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل انه غير حاصل من غير صنع المامور ويمكن انتفاؤه بمشيئته وهو لا يستلزم تعقل الضد اصلا
ثم ثانيا بان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفاه تعقل الضد ضمنيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهي عن الضد او ملزومه وبالعكس لزم تعقل
الاضداد في الامر منهية وفي النهي مامورة فالامر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقلها بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب
ونرجو ان يقع جنايا وعليه التكلان مسئلة نسخ الوجوب على انحاء الاول نسخه بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير ابانة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع انما
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المص وقال اذا نسخ الوجوب بالنحو الثالث بقي الجواز بالنص المنسوخ خلافا
للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع الحرج في الترك والناسخ
لا ينافيه فانه ليس بصيغة النهي بالفرض فيبقى على ما كان من الجواز ونفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في
الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة
ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ كان دليلا لم يبق في البدء فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه
دقيق قيل الجواز جنس للوجوب والجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر يعين به ترتفع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك
كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جمادا مع فصله فتدبر وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد ارتفع التقوم بالفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل
الاخر والنص المنسوخ اذ لم يكن دالا على هذا التقوم فلا بد من دليل آخر اليه لكان ثبت به والا فلا اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على
المصنف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي لا يمتاز
جنسه عن فصله في الخارج بل امر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب لو كان مركبا فمن المركبات الذهنية
اذ لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتامل فيه فلما ادعي ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ليطبق مباينا اياه وكان موضع اشتباه
اراد ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح المباين للواجب والمندوب كذلك يطلق على ما لا يمتنع شرعا هذه
العبارة تحتمل محملين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه ولا حرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد انتساخ
الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي يقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والجواز يطلق
على ما ليس يمتنع عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا وعقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه كذلك عقلا او شرعا كسؤر الحمار مسئلة يجوز في الواحد بالجنس
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما كالسجود لله وللشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي مع وجوب الاول وحرمة الثاني
ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرفهم السجود الى قصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم
الشمس لا السجود في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي وواحد نوعه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

بل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون تشخص منه واجبا وآخر حراما فهذا وما هو المشهور من ان الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المآل لكنه انما عبر بهذه العبارة
لان التكليف بالنوع والتشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا اولى من
المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم
يرد به ان ما ذكر القوم باطل بل ان هذا التغير اولى وحسن وحاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف
عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في تشخص احد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته
عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم
النوع في تشخص اوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاته المبهمة فهي الواحد بالجنس
في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يقيد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها مانيا بان واحد من الافراد ولم يلاحظ
خصوص تحصل منها وحرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع
فيه ولا شك ان التعبير بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه لكلام المص فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شيء في ضمن بعض افراده وتحريمه
في ضمن بعض آخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوبه شيء وحرمته بان يتصف بهما في اشخاصه سواء ذلك الشيء
او نوعا فاما ان تتحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا نسيا يا فذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين
به وليس هذا من قبيل نسخ المؤكد لانه يرتفع هناك الحكم المؤكد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم صرح وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من
هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاتا وجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه لانه
انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال ح فيلزم التكليف
تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر او يتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والشافعية
والمالكية تصح هذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فالآتي بها يستحق ثواب الصلوة وعقاب الغصب قال القاضي ابو بكر الباقلاني
لا تصح ويسقط اي الفعل الذي شانه هذا الطلب عنده الامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وعند الامام احمد
بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والزيدية لا تصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع يخيل الا اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع
او عدم اتحاد المتعلقين لما حقيقة ثابت ههنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبارين كون من حيث انه صلوة وعبادة الله تعالى
وكون من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي ميرزاجان
لا نسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلوة وهو ممنوع اذ النهي عن الكون في
المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة والمخصص
النهي عن الكون في المغصوب فلا يتم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة
فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور واذا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضرور
اذ لم يوجد صارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جرد الايراد منعا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه
صلوة واجب بالبديهة لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس يخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح قيدا الا اذا

على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لتعدد الجهة فافهم فتدبر. فيما نحن فيه كما إذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فإنه مطيع في الخياطة
عاص بالسفر فكذا هذا أو ينقض بتحريم صوم يوم النحر فإنه صوم يوم النحر فيجب أن يصح إذ الحرمة لجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا
فيصح مثل الصلاة في الأرض المغصوبة متمسكين بأن التخلف أي تخلف حكم الصلاة في المكان المغصوب ممنوع ههنا فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه فيصح الصوم
من جهة كونه صوما منذورا لله تعالى وإن حرم من جهة كونه في يوم النحر [illegible] فإن قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فإنه معصية والنذر بالمعصية
باطل أما الأول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الأضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن
رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن
عن أم المؤمنين عائشة الصديقة لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين وإذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فإن قلنا قد نذر بالصوم
ولا معصية فيه وإنما المعصية في المجاورة وهو الإعراض والنهي يقرر المشروعية وألفاظ الحديث مختلفة ففي بعضها نهى رسول الله صلعم ولو سلم عدم
كما هو رأي الشافعية فهو لمانع عندهم [illegible] لا يصح [illegible] اجتماع الوجوب والحرمة لا يحل [illegible] وهو أي المانع النهي الدال على فساد الصوم
فيه فإن النهي عنه عندهم يوجب الفساد وعدم المشروعية الذاتية بخلاف النهي عن الغصب فإنه لا يدل على فساد الصلاة إذ ليس النهي عنها بخصوصها والجواب
تخصيص الدعوى أي دعوى الامتناع بما إذا كان بينهما عموم من وجه وههنا ليس كذلك فإن الصوم لا ينفك عن صوم النحر فيندفع النقض عن عموم الدليل
فإن مقدمات الدليل جارية فيه إذ الايقاد عند اختلاف الجهتين فانتفاء [illegible] النقض على عموم الدليل بما إذا كان بين الجهتين تساو فإن اعتذر بأن
الإيجاب بما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم [illegible] فيما إذا كان اللزوم من جانب فإن إيجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع
أن الإيفاء بالنذر والنهي عنه [illegible] إن قلت لا نقض بتساوي الجهتين فإنه يلزم فيه الإتيان بكل لأنه واجب أو لازم واجب والاجتناب عن كل لأنه حرام
أو لازم حرام فيقضي التكليف بالمستحيل بخلاف ما إذا كان اللزوم من جانب واحد فيكون جهة الوجوب أعم [illegible] امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم
لو كان جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكنا لا نقول [illegible] ونحن إنما نقول بوجوب صوم النحر لأنه منذور من غير لحاظ إلى
خصوص ما وجهته من حيث اشتماله على الإعراض عن ضيافة الله فلا يساوي [illegible] التساوي على هذا الوجه فالكون الصلاتي في هذا المكان لازم
للغصب وبالعكس فإن الأعم [illegible] فإن الأمر في العام المطلق [illegible] لا في الحقيقة الخارجية لاتحاد الجعل والوجود فلو كان
جهة الوجوب والحرمة أعم وأخص كان متحدا واحدا فيلزم اجتماع [illegible] في الحقيقة [illegible] في العموم من وجه حقيقتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من
من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل فإنه غير واف لأن ما ذكرنا تم فيما إذا كان العام ذاتيا للخاص أما إذا كان عرضيا فلا لأن تحصل الخاص
غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه وهو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة إنما يستحيل إذا كانت هي المعروضة لهما بالذات
وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية إذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وإن لم يلزم استحالة
اجتماع المتنافيين فإن الحرمة تقتضي الاجتناب دائما والوجوب الإتيان بالأداء والملازمة متنافيان [illegible] وهذا غير واف فإن الجهة العامة إذا كانت
جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فإن الوجوب إنما يقتضي الإتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الأخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان
له وجه على أنا نقول لا يلزم هذا [illegible] مع جهة الحرمة [illegible] الوجوب إنما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا يكون فيه الجهة المحرمة وإنما يصح معا لأنه
أدى كما التزمت [illegible] لكن لا [illegible] المنهي عنه يكون آثما وههنا [illegible] أن إيجاب أمر ملازم للقبيح لا يليق بجناب الحكيم فإنه حض على المعصية مع أن إيجابه
شيء كالسبب لصنع العبد كإيجاب هذا [illegible] عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم [illegible] المعصية فإنه لوجوب عند حدوث فعل لم يكن

لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتي الوجوب والحرمة ليستا مما لم يفارق احدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه الوجوب المندوبية وجهة الحرمة الاعراض عن مناجاة
الله تعالى فلا يمنع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة لما ثبتت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة والكون الذي
هو الصلوة واحد واذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها فان المكروه انما هو المتعلق ان كانت الكراهة لاجل الوصف وهو الواجب فلا امكان
باعتبار الذات فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك الا ثم يجوز ان كان الصلوة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق
بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو غصب وصلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبيل الوصف
ولو فرض الكراهة من قبيل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع على عينه عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق
في الاغلب بالوصف واما نهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه يجيء ان النهي من الشرعيات تقرير المتنوعة ويرجع الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما اذا دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب فلا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان
الكراهة والوجوب كذلك فافهم استدل على المختار لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوبة فان غيره اوجب
لا يسقط وهل هذا الا كما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقد قال القاضي قد سقط التكليف اجماعا
ورد بمنع تحقق الاجماع واستند بخروج الامام احمد وتعقب بانه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا غير المص وقال اذ لو كان لعرفه احمد فان شانه اجل
من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه وما عمل لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
وهذه مناقشات في السند ولا وجه للمنع الا بعدم صحة النقل والعامة تبعه وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند اهل الحق ثم لما كان ان ذكر
ان في التفريغ عن ارض الغصب حركة هي تفريغ وشغل الاول واجب الثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها
اي الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به [illegible] باستمرار غير صحيح في نفس الامر كيف ولم يرد التكليف بالمحال فان الامتثال بالواجب
والنهي المذكورين لا يمكن الا بالخروج ولم يشغل المكان والخروج والحركة من غير شغل المكان محال بل يلزم التكليف بالمحال [illegible] يلزم الامر بالخروج
والنهي عنه قال في اقرب الاسرار الى [illegible] ان تقول الخروج بنفس نقل الاقدام لا وجوب فيه وحرمته لكنه مشتمل على وضع [illegible] بمكان الغير والتفريغ
بينهما عموم من وجه تحقق اجتماعهما في الخروج فالاصح [illegible] ههنا شغل هو غصب بل شغل باذن المالك [illegible] فتدبر فلا وجه للحرمة
فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يعزر [illegible] هذا النقل الشنيع لما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب البديع والمختار
بعيد انه لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان [illegible] الشغل معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب فلا وجه
للزجر والخروج بنية التفريغ توبة والقبول للتوبة [illegible] مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة كما يجوز [illegible] اي في الامر المتعدد
منع الخلو لان الاتيان باحد بالا يكون الا بان للكل [illegible] ههنا اي في تحريم احد المقصود منع الجمع لان المقصود الاجتناب عن ماعدا [illegible]
اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الجمع وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا واعلم انه لما كان لمتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلمة او نكيه يكون المنع الجمع اذا دا علم ان تعلق الترك باحد الاشياء على البدل [illegible] ان تعلق الترك بمفهوم
[illegible] فيثبت التعميم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق
[illegible] الطبيعة من حيث هي في الحجابة وسيجيء تحقيقه وتفصيله ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى
الفهم عرفا [illegible] الثاني [illegible] ان يتعلق الترك بما يصدق عليه مفهوم احدها [illegible] المنهي عنه

غير مقصود بالذات بالنهي فيفيد اما عدم هذا الفرد او عدم فرد ما لا الفرد وتعليق بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فيفيدها
النحو من الترك عموم السلب وهو المراد ههنا والثالث ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواو نحو
لا تأكل السمك وتشرب اللبن اي مجموعهما وهذا النحو ليس بالحقيقة من افراد تعلق الترك باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسهما بالذات اما ترك هذا او ترك ذلك
لا المتروك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تأكل السمك او اللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة ليعاد في الشقوق
معنى الترك ويكون الترديد بين التروك ولا يخفى عليك ان الانحاء الثلثة الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام مسئلة المندوب بل هو مأمور به فعند الحنفية لا يكون مأمورا به الا مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم انه مأمور به حقيقة وهو قول القاضي
الباقلاني وجمهور الشافعية لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص الفعلي وذلك القول حقيقة في الايجاب فالامر حقيقة فيه قال استاذ الاسرار الالهية قدس سره ان
كون الالفاظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى الفاتحة حقيقة في
القول المخصوص ان كان فيها الفاظ مجازية والحق ان يبقى الواو في قوله وذلك القول للحال عن القول المخصوص الحاصل ان الامر حقيقة في القول المخصوص
حال كونه للوجوب قالوا المندوب ليس مأمورا به لعدم الحتم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتاب الاخر نعم انه دليل مستقل وايضا لو كان المندوب مأمورا به لكان
تركه معصية لانها مخالفة الامر والنهي اللازم باطل فانه لا حرج على تارك المندوب ايضا لو كان المندوب مأمورا لما صح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء رواه النسائي ولانه يفهم منه انه ما امرتهم وندبهم اليه والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه قال هذه
العبارات سابقة للشافعية قالوا اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به قلنا لا نسلم انه فعل المأمور به فقط بل هو فعل المندوب اليه ايضا وقالوا
ثانيا ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب قلنا هم قسموا ايضا الى امر تهديد وامر اباحة
الى غير ذلك فيلزم ان يكون المهدد عليه والمباح مأمورين به ولم يذهب اليه ذاهب هذا النقض ثم اشار الى الحل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه اخذا
بالمعنى المجازي فتدبر وايضا قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم ان يكون امر الندب امرا حقيقة فان قلت فيلزم انه صيغة امر قلت لا باس
به فانه صيغة امر في اصطلاحهم كذا في الحاشية مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في السعة خلافا للاستاذ ابي اسحق ولما كان
كلامه بظاهره فاسدا ولا يليق بشان هذا النحرير ان يتفوه به اوّلوا كلامه واشار اليه المص وقال لعله اراد وجوب اعتقاد الندبية اي مندوبية
المندوب فلا شك انه تكليف ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته واجب لكن ذلك حكم آخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
ولعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان او بالندب او بالتحريم او بالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعم للقصص فانه بعيد جدا تكليفا لم يبعد ويؤول النزاع حينئذ
ايضا الى اللفظ فقط فافهم مسئلة المكروه كالمندوب لا نهي ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذي مر في عدم كون المندوب مأمورا به وتكليفا والاختلاف
ههنا هو الاختلاف هناك فتذكر مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخيير او الخطاب هو الحكم الشرعي والاباحة الاصلية تفرع منه اي من
الخطاب بالتخيير لانه كلما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي بحكم الشرع بالتخيير والاباحة الاصلية
لا يكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل يحكم بخصوصه الا هناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير فلا ينافي عدم الشرع
للمعتزلة فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع وقد تقدم منا ايضا اتفاق الحق هناك فتذكر مسئلة المباح ليس بجنس
للواجب لانهما نوعان متباينان من الحكم فان المباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل الممنوع عن الترك وظن انه جنس لان
المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي المأذون في الفعل

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي طرفاه وتركه فالمأذون في الفعل جزء الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله جنس الواجب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله
مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة واحتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزمه
ترك حرام وكل ترك حرام وملزومه واجب ولو مخيرا فكل مباح واجب ولو مخيرا قلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي
وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود فح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم
الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخييرا ثم قال وفيه ما فيه وجعل المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة واما المانع فعله بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود
المقتضي وبان العدم للشيء محض لا يصلح للمطلوب ولو اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال شيخ البديع وغيره الحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب
واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المقدمة لا يجب الا من حيث مقدمته وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند
وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفي بانتفاء المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الا حال
القصد الى الحرام ونحن نلتزمه وعلى هذا ينبغي ان تقيد مسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان مقوما في وقت التقييد به لا مطلقا فلا يرد انه ح يبطل
ما ادعيتم من وجوب احد اضداد الحرام وان قول الكعبي لازم لما ادعيتم فلا تتمشى مسلم مخالفة واما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا له
اسم للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل افعال مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو تصور الحرام او تخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون
واجبا في هذا الحال كما في التحرير الصحيح هو من وعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك
الحرام او لم يقصد فح لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل ما قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت كونه مفوتا
اول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا انسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد عدمه مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليها لا
الى المباح فتأمل فيه فانه لا يبقى كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما ثانيا تسليم كونه مفوتا فلا وجه لشرط قصد التفويت لانه وجوب شيء
لا يشترط فيه النية كما تقدم والزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادم للاجماع فان الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متحققة
البتة فاجاب بانه اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها بما هي هي مباحة اي لا حرج في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبها بالنظر الى ما يستلزم
من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ونوقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر فهو ضده وكل ترك حرام
واجب ولو تخييرا واجيب بان له ان يلتزم باعتبار الجهتين فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا شناعة فيه وقد تقدم جواب حسن فتذكر
مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي فالمراد بالمباح ما اذن في الفعل وهو اعم من المندوب والا لما صح وعلى
الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب
الحج والعمرة بعد الشروع فالاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي
في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار والوقوع بالنهي عن ابطال العمل بقوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمؤدى عن البطلان فوجب القضاء بالافساد لان ما وجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت واورد
عليه اما اولا فلان معنى قوله عز من قائل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق واشباهها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا مخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا

الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو بصدده ثانيا فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز ان يثاب الرجل على بعض الصلوة وان لم يثبت ثواب الصلوة
ما ابطل عمله ولعل هذا مكابرة فان بعض الصلوة لا اصلا ما سمي الثواب بما هو بعض منه في العلوم اظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على
وجوب الاتمام فتركه يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلعم في صحيح مسلم افساد صوم النفل بالاكل ولا ينفع ح ما في فتح القدير انه عليه وآله واصحابه الصلوة
والسلام لعله قضاه فان الكلام في نفس الافطار فانه محتمل على تركه الواجب فانقلت لعله يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه رخصة
في الفرض في حق المسافر قلت فاين الوجوب فان الواجب ما اثم بتركه ولا مخلص عند هذا العبد الا بابداء عذر او باثبات المنسوخية او القول بان الوجوب حق
الصلوة على من استاهل في الاخرة ثم الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم وليس بعمل فالافطار لا يوجب
ابطال العمل فتامل فيه ولنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام
فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما آخر مكانه فهذا يدل لانه صريح على وجوب القضاء ولزم
منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء لكنه معارض بما رواه ابو داؤد والترمذي عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار
رسول الله صلعم وام هاني عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هاني فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة
فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا الا ان يحمل على عدم المضرة الاخروية من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلعم وكان تبركا من فضيلته او كان عدم
المضرة لما القضاء فلا يلزم ولنا ايضا القياس على النذر فان الوفاء به واجب صيانة للايجاب عبادة الى ان يقول فلان يجب بالشروع والتسليم اولى واعترض بانه جعل الشرع
الايجاب سببا للوجوب في الوجوب مختص به واما الشروع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة يثبت بالتحريم ولا يثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا لان فيه
صيانة ما جعل اليه فواحق يكون صيانة الفعل اولى بل لان الايجاب عهد مع الله فلابد من ايفائه فتامل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال
بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا اجود ما استدل به في هذا المقام وانقالوا تارة ان الموجب ههنا انه يجب الاتمام في فاسدها ولا يظهر ملائمة
بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فانا نفهم المناط ان العبادة الناقصة يجب
اكمالها سواء كان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ايضا عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقص فتدبر
وكل الامر الى الله عز وجل مسئلة الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر اي الحكم واليسر النازل بعد ذي العسر ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم
المتغير عنه فح لا يكون عزيمة الا حيث يكون رخصة وثانيهما ما لم يتغير من العسر الى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمة او رخصة من احكام الوضع صرح
به في البديع وما قيل بعض الرخص اجهة بعضها حرام فكيف يكون الوضع فيها ففيه ان مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون
الرخصة رخصة او عزيمة ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتامل وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفي اليسر الاول
ما استبيح اي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق
على الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحا اصلا لكن الشارع اذ هو غفور فضل قبل العذر ووعد بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة
اولى هي في هذا النوع العمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ماجورا كما يتاد
عليه تسمية حبيب ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصيد والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا ماجورا انشاء الله تعالى ومنه اكل
مال الغير في المخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه انه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة
وقد صرح به في المحصول حيث قال ان جاز فعله ان حد مع قيام المقتضى للمنع فالاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم ان يكون اجراء كلمة

الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصيانة المقتول يكون ماسيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف من المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله اعلم بمرادات عباده والثانى ما يتراخى حكم سببه بقائه على السببية واراد بحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب والا لخرج
عن السببية ولم يبق بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض اجزء
لما روى مسلم والبخارى ان رسول الله صلعم لحمزة ابن عمرو الاسلمى ان شئت فصم ان شئت فافطر وتاخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر واعلم انه روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختياره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزى الصوم لهما ان صاما انما
ويؤيده ظاهر الاية ويشيده ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا يدفعه ان الحديث ورد فيما اذا اضر الصوم الا ان خصوص السبب
لا عبرة به بل العموم اللفظ والجواب الا ان اثبات معارض قوى تخصيص الاجل وهو الذى يقدم وما روى الدارقطنى عن ام المومنين عايشة قالت كل قد فعل النبى
صلعم صام وافطر اتم وقصر في السفر لكن ترك اخره لما كانت الصلوة ركعتين ركعتين اضرب في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعى والشيخان وابو داود
عن انس قال سافرنا مع النبى صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم
والنسائى والترمذى عن ابى سعيد قال كنا نغزو مع رسول الله صلعم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على
المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن والعزيمة اى الاخذ بها اولى قيل اى فيه هذا النوع لانه اشتغل الذمة
لقيام السبب فالاولى ان يخلصها ويرضى ربه وقيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يستضر بها فلو مات بها او مرض اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار
ما لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا ما لا اثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما
ينظر الى القلوب والثالث ما نسخ عنا تخفيفا كما كان ما كان من قبلنا من الاصر على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كفرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك
من كون التوبة قتلا وتحريم السبت عدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم الرابع ما سقط الية الحكم مع العذر مع مشروعيته
في الجملة اى مع عدم ذلك العذر ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقى بعد الاستثناء فلم
تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وسمى هذا النوع لو لم يات وتفسر اتم النية وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى عن الامام ابى يوسف
ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين بالرخصة مجاز وليس فيهما تغير من العسر الى اليسر اليسر اصلى فلا رخصة حقيقة
والنوع الثالث اتم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلى مشروعا اصلا فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا
في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اى كما ان النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلى باق من كل وجه ففيه تغير تغيرا قويا بينا
بخلاف الثانى اذ كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب لا انه ليس الخطاب متعلقا به ففيه تغير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار
الالهية قدس سره عن جده المولى قطب الدين السهالى ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يغير من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق
بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما بقى مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم
على ما بقى مشروعا في صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما بقى مشروعا في جنسه كتعيين المبيع وان لم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروع في
الفعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاصر والاغلال التى رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقى حكمه اولا وبهذا المعنى في
الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض واجب وسنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم ان الرخصة
لا ينقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل وعلم الرخصة بالمقايسة وكان للرخصة تقسيما اخر يخصها لعرضها له وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم يقسموا الى المندوب والحرام والمكروه وكيفما دخل في الاقسام لان الكف فعل وبعد وقع نوع من الاطناب لكنه
لايخلو عن الافادة فرع قالوا بسقوط غسل الرجل مع الخف من القسم الرابع من الرخصة وهو رخصة للاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها
واذا لم يسر فلا يشرع او ضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والفخذ وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك مشروعا لان شان النوع الرابع ذلك
لكنه مشروع بعد ان لم ينزع خفيه فانه لو غسل قدميه مع كونه في الخف تم الوضوء ولهذا اي لمشروعية الغسل بطل مسحه لو خاض في النهر بعد ما كان توضأ
ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعلم ان الغسل مشروع وح لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة وهذا ايضا انه المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا
الحال في الشرع واجيب بمنع صحة الرواية ببطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ الهمام في فتح القدير واما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله
وان الغسل انما يلزم بعد النزع وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل الغسل بعد تحصيل الحاصل ورد هذا الجواب بالوجه الاول بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ونقله في المجتبى ولما تعارضت
الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فرواية البطلان بضعفها ضعفت ورد جوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان المزيل للحدث
لا يظهر اثره في محدث على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد احدهما كيف
وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضؤ السابق على البول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان بقاء المعتبر في رخصة الاسقاط نفي المشروعية
للعزيمة في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصلي الذي هو العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان ابى وبطلان هذا اي لاثم ممنوع وانما حكمت تلك
بالاجزاء توالي لا بعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان به اثما وقد صرح في الهداية ان الاخذ بالعزيمة اولى اجاب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد
انه اولى لسقاط سبب الرخصة اي بنزع الخف فحينئذ لا يبقى رخصة المسح ولهذا العبد الضعيف ينظر الى ان دليل على اولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة
الا ان الغسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل التخفف في خطاب
غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجري الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء
بالنزع ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا عمل بها فالطريق الانصاف والله اعلم باحكامه مسئلة الحكم بالصحة في العبادات على معنى انه
لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وتصور الطرفين والاركان متوقفا على الشرع لانها اي الصحة استتباع الغاية وهي اي الغاية عند المتكلمين
موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لانا امرنا باتباع
الظن ما لم يظهر فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة
هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من الخبط فان المامور بالصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلوة الظان
فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع ووقتيه مشغولة في القضاء وانما لا ياثم بل يوجر لجهده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطاء
والسهو وعدان يثبت على النية فموافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر ولان عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان
تحقيقا كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط في الاداء به كما امر وبعد ورود الامر ومعرفة الحقيقة
الصلواتية المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الموافقة وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع اصلا ومن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا يدخل للشرع اصلا
فظاهر ان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر الله تعالى والا فلا نسلم انه عقلي فقد اشتبه عليه توقف الطرفين على الشرع بتوقف الحكم عليه وقيل انها من احكام
الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا توقف عليه الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه

والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه لا يشك عاقل في ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بهذه الاركان وشرائطها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيان
المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تعقل الطرفين فتامل (قيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عقلي وبمعنى
الاسقاط القضاء شرعي وضعي اقول الاسقاط فرع التامية من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع وهو اي كونه تاما فرع بالموافقة للامر كما مر
فتغير مع الاركان والشرائط وهو عقلي فالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقلي وهذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلوة الظان الطهارة خطأ
غير مطابقا كما قررنا فتذكر وقيل الحكم بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
من الشارع البتة اقول جعل العقود اسبابا لا ريب فيه من الوضع لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستتباع
الثمرات وهو اي الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعد ورود الشرع بان هذا حقيقتها واركانها وشرائطها يعرف بالعقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في
العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى اخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجه يكون باركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع وهذا يشمل العبادات والمعاملات
كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد حقيقة باركانها وشرائطها ترتب عليها اثارها واحكامها بالضرورة لكن تلك الاثار مختلفة ففي العبادات سقوط القضاء
وترتب الثواب في الاخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له وفي الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى للاتيان بوجه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها
على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها واركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد ان شئت
قلت المعاملة المشروعة باصله ووصفه والفاسد المشروعة باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى
الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسئلة شرعية لكن الصحة
ان هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب الفسخ وهذا شيء بعد معرفة ذلك غير متوقف على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صحة الجزئي
الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا بيانه كما شرح ولا شك انه عقلي كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت واخذ للصحة بالمعنى الاعم المشهور او
بالمعنى الاخص للمعاملات المصطلح عندنا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب ومعاملة سببا للملك او زواله ومطلوب الفسخ عنده مشتملا
على وصف وغير مطلوب الفسخ عنده غير منهي عنه ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع واشار الى هذا والمص بالتامل وقال فتامل ❊ ❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقا كالجمع بين النقيضين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة او الممتنع
بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين
المذكورين صدورة واختلفوا في وقوعه فمنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة وهو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يعهد
من المكلف كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوز عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد
على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه ايضا لنا لو صح التكليف بالممتنع لكان مطلوبا
لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وقوعه كما طلب الا اي وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل شيء آخر وهذا ضروري فلا حرج لو جاز التكليف
بالممتنع لكان متصورا لما طلب اي من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال في الخارج معلوم البطلان بالضرورة فجواز التكليف بالمحال باطل ونقلت
هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيه اذا قال للمكلف اوجد اجتماع النقيضين او المحال قال اي هذا الذي ذكرنا في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة
واما التكليف الصوري الذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال اذا اجتمع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع
فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا فالقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كلام اهل الحق بامتناعه لمدرك اخر دال عليه لو تم المدرك لتم امتناع هذا التلفظ والمدرك لاخر هو ان التلفظ بما لا يقصد معناه هزل
وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمح تفصل فيتحقق عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصورى والحقيقي الا انه مختص بتكليف الله تعالى فتدبر وبعض
الفضلاء ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى وضعها اجمالا والان نفصل تفصيلا فقال اولا ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرزاجان في
الجواب ذلك المنع مكابرة اذ لا معنى للطلب الا قاعه الا استدعاء حصوله واستدعاء الشئ لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول
ان التصور بوجه ما كاف للطلب وهو غير محال نقول في الجواب علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا به لكنه فكان المطلوب هو الوجه
لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما تعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين
الاشكالين في الدليل لقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه لما طلب الا ما طلب فذلك الشئ بل شيئا اخر وهذا ضرورى ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم
ان علم الشئ بالوجه ليس علما له اصلا كيف العلم ما به تمييز الشئ عن اغياره والتمييز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تمييز عند الذهن عن الغير
لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم اصحاب الصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكنا معشر
اهل الحق لا نساعدهم في الحصول العلم عندنا حالة انجلائية اخرى ولو تنزلنا قلنا على راى اصحاب الصورة الوجه في علم الشئ بالوجه وان كان معلوما بالعرض
لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتى كاف البتة هذا فالصواب
ان يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافه بالوقوع وانما هو
عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول ان تصور الفعل ماهية المحال متصفة بالوجود في
الواقع سواء الصفت في الواقع وصدق العلم اولا وكذبا ليس بمحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور المفصل
عنها فلا يضر ولا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المح من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصوره
موجودا وغير موجود فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال وقال رابعا ان في الامر
بالصلوة لم يتصور الا متصفة بالوجود في الواقع والا انقلب علمه جهلا اذ لم يوجد الصلوة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد صح الطلب من
غير تصور وقوعها ايقاعا في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصورها الامر على ما سيقع لان ماهيتها لا ابا
في تحققها فلا استحالة في تصورها كذلك وان صدر النقض بالعاصى فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شئ بل الاولى
ان يقول تصور حقيقتها ويصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصورى لا يقتضى وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال
اذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالايقاع فانه الصالح الاتصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بقوله قوله وتصور وقوع المح من حيث هو مح باطل اي
وتصور وقوع الممكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين مح قضية موجبة تستدعى تصور الموضوع مثبتا فامكن تصور المح فانتقض قوله
وتصور وقوع المح اه اقول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو محقق في السلم وتقريره ان المح لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا وانما
هذه القضية فالعنوان فيما امكن يا مله محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار مواد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى ان مواد
تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا التفرغ لغيرها لاشبعنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال
في امثال هذه المسائل فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده فان له ان
نقول لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار مواد تحققه فليكف في طلب مواد تحققه تصور العنوان وان شئت قل لتصور المكلف العنوان وكلف بايقاع

في ضمن موارد التحقق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصوره اي المحال ايقاعا وبين تصوره مطلقا فالاول ممنوع لازم على تقدير التكليف
به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها او لا بد للحكم من تصور العنوان
لا تصور ايقاعه فتدبر واشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في احتجاج الاشعرية قالوا اولا لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور به
والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى ممتنع فالفعل منه ممتنع وكذا من علم الله تعالى موته ومنع
عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يمتنع تطويل الوقوع منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع
ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا والا يبطل الامكان فان العلم بامكان المعلوم او امتناعه تابع للمعلوم فانه وليس سببا للامكان ممكنا في ذاته تعلق
العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات وما قيل انه يلزم من جواز الفعل مع تعلق
العلم بالعدم جواز الجهل فان الجائز او قدر الممكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه فممنوع لزومه فان
العلم حاك عن الواقع المحقق لا عن الواقع المفروض وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل يقول امكان وقوع خلافه انما يوجب
امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعرية ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الفعل وعدمه وخلاف العلم محال فهو اما واجب ان تعلق العلم بالفعل وممتنع ان تعلق بالعدم ولا شيء منهما بمقدور فاستحال الامتثال من المكلف ولزم كون كل
تكليف تكليفا بالمحال اعلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة الله تعالى فالزموا ما يلزمه تكليف المحال اما من الاول
فلانه لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور ومستحيلا بالنسبة الى المكلف واما من الثاني فلان افعال العباد لما كانت
مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالت منه بل الاشعرية التزموا التكليف بالمحال والحق انه ليس بلازم والالتزام من غير لزوم اما عدم اللزوم
من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال
الايقاع واما عدم اللزوم من الثاني فان التكليف عنده اي الاشعري لا يتعلق الا بالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي
له هو غير مقدور له وفيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف لغير المقدور فان
الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتأمل وانصف وقالوا ثانيا كلف الله ابا جهل بالايمان وهو
التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلها ومنه اي بعض ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال كيف لا وهو اي التصديق
بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق لعلم التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم
التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكلف ابو جهل بالمحال بالذات والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع انه من عند الله
بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه صلوات الله عليه وآله واصحابه وابو جهل غير
مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فاذا علمت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه [illegible]
خبره وخلافه محال ولا يخرج الممكن عن الامكان للعلم او خبر فانهما انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا لكونه واجبا ولهذا العذر تم الجواب [illegible]
بعضهم لو علم ابو جهل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة [illegible] وقال وما قيل لو علم انه لا يصدقه يسقط عنه التكليف ممنوع اي [illegible]
فان الانسان لم يترك سدى الحال فلا يسقط عنه التكليف ابدا قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذا لم يكن اذنا من المقدرة
فاخباره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون مانعا فتأمل وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلا بانتفاء القدرة بل يقول ان [illegible]

او لاشتمال لايصح بعد علم المكلف بعدم الوقوع فذلك راجع الى الشق الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع
اجمالا فهو مكلف ايضا بتصديق عدم التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا لا اذا كان اجمالا فان التصديق
الاجمالي ليس ملزوما لعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا لا ح منه فان هذا الاجمال لا بد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم
يكن اجمالا له واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه يتحقق منه التصديق وقد فرض ان لا تصديق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق
وهو مستلزم لعدم التصديق فتدبر فهذا لا يصح عن الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق الاجمالي
وههنا اخذ هذا الاستلزام من غير اتيان دليل والاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابي جهل التصديق ولو كان اجمالا والا كان كاذبا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا وملزوم
النقيض محال بالذات فافهم وايضا يلزم على الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعا فتدبر مسئلة الكافر مكلف
بالفروع عند الشافعية ومشائخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط واما التكليف بالعقوبات والمعاملات فاتفاقي
بيننا وبينهم لعقد الذمة عقد الذمة انما يقتضي ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنعقد وتنفسخ المعاملات كما تنفذ وتنفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم
منه انهم يكونون مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المواخذة في الاخرة بالفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان شئت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات
الا ان يقال ان المتروك لا صحة له من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم من المشائخ متفقون
على التكليف بها وفي كتب الشافعية تحرير النزاع بهذا اذا انتفت شرائط وجوب الفعل فقد شرط الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وقال
تكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولم يكن لهذا اثر في كتبنا وكان وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه لا يليق بحال من يدعي الاسلام ان يتفوه
بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا وكذا الجنب ان لا يكون احد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف شاع لهم ان ينسبوا مثل هذا القول القطيع الى هولاء الاكابر اولي الايدي
والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبع هؤلاء في بيان الخلاف اما المعتمد في محل النزاع فقال انما اختلفوا به اي الفروع في حق الاداء فرض
عليهم كالاعتقاد المفروض عليهم او انه فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشائخنا قائلون بالاول اي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية
كالشافعية القائلين به فيما قبلوا عليها اي يحكم بهولاء بانهم معاقبون لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشائخنا قائلون بالثاني
فعليه فقط اي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين ترك الاعتقاد بالفروع لا بترك ادائها فقد بان ان هذه مسئلة مبتدأة ليست جزئية لمسئلة اخرى وبان ان
الفائدة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المواخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشائخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه اللهم الا في
اللفظ واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة المثنين على الكفر مخلدون في النار على حسب شرارتهم في الكفر يعذبون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل
من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العذاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان
التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فمثل
عند البخاريين كمثل بعض المرضى بامر الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعرض الله تعالى ليس في بقائه في ال ولا لهم فاندفع ما قيل ان الكفر لا يصلح
مرقيا بانتقاط التكليف فافهم وليست هذه مسئلة منقولة عن ابي حنيفة وصاحبيه وانما الشيخ الامام استنبطوا من الفروع المنقولة فانهم اخذوا من قول الامام
محمد فيمن نذر صوم شهر ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم ليس عليه الاسلام فعلم ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات وان التزام العزيمة قربة فيبطله الردة فكم ما

فان قلت ان كان الالتزام كافيا في الاسلام ويبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى اثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا لانه قربة لا غير لا سيما على انا
قائل لعلة فسيانه ما سلم قولا لكامر فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سببا للوجوب عما هو سبب والردة جائز فكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاسلام يجب
ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء وتامل فيه وههنا مسائل تعلم المعلم عن الشيخ سراج الدين انها بطل على ان مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة واسلم
ثم احرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانه ليست بواجبة عليه لو حلف ثم اسلم لا يلزمه الكفارة وكتابية
المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف وقال في حاشيته وفيه ما فيه اما في الاولى
فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنايته مجاوزة الميقات واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب اداء اذ لا فائدة فيه واما في الثالث فلان الكافر لم
يجب وجوب محافظة الايمان واما الرابعة فانما يتاتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال مطلع الاسرار لا وجه ليظهر الا بعدم وجوب الغسل عليها
ويمكن ان يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا تمكن اداء الصلوة ولما لم يمكن الاداء ومنها تيسير الاسلام لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتامل فيه للتامل
و الا لو صح التكليف لكلفهم بالفروع لصحت منهم اذا ادى لموافقة الامر واللازم بطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه واللازم
باطل والحل انما اي العبادات يصح بمقارنات الشرط هو الايمان كالمحدث يصح منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجواب انها لا تصح منه ابدا فانه بعد الايمان
لم يبق في ذمته شيء فاي شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتامل فيه وثانيا لو وجب الفروع عليه لامكن الامتثال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
العبادة بدون الايمان لا تصح وبعده لا طلب فلا امتثال قلنا الامتثال ممكن حين الكفر فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يمكن
بشرط الكفر والضرورية بشرطية بعدم صحة الامتثال لا ينافي الامكان الذاتي وينقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والا لزم اجتماع النقيضان
ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه ان الفرق بين نحو التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
ولا يتصور ههنا اي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال
لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتامل وثالثا لو كان
الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفريغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب ويهدم ما قبله من الذنوب
والجنايات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي القضاء بامر جديد ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمومن والكافر قلت قد ثبت من ضرورة
الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر ان قوله وبامر جديد غير محرز ولنا ثبت الايات اي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما
كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي يؤدي الزكوة فعلم ان
ترك الصلوة والزكوة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا تاويل بعيد فان الذمة مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام
مندوب فكيف يستحق بسببه السلوك النار بل سبب سلوكهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية اي ذكر لوازمه والامارات والمعنى والله اعلم ما تسألون عن
سبب سلوكها النار مع انه لم يكن فينا علامة من علامات المومنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا ان
يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكوة قبل الهجرة فح يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى فويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فان هذه الاية ايضا مكية بل المعنى فويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب اي التوحيد فتدبر ومنها قوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام اللفظ والمومنين فالكل مامورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذلك اقول قد روي عن الامام الهمام في الوصايا
الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمومن وكذا العبادة ثلثة ايضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مامور بالاقرار والثاني بالاخلاص

والثالث بالاعمال العرفية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الاية ح لا دليل اصلا فتدبر ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب ان على الكفار ايضا والتاويل في الكل بعيد لا بعد فيما ذكرنا من التاويلين واما الثالث فيأولون بالتخصيص ان ظهر مخصص لا بعيد والا فكما قال هذا والله اعلم مسئلة لا تكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة قائلين بتعلقه بالعدم ايضا وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى لتنكشف المسئلة انكشافا فقال لا نزاع لاحد في عدم الفعل بعدم المشية فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب بل النزاع في عدم اهل للمشية المتعلقة به بل عدمه في الواقع بهذه الصفة لا وهو اي هذا العدم الذي تحقق بالامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب لو تحقق فنحن نقول لا تتعلق به اي العدم المشية بالذات فليس العدم الناشي عن المشية تحققا في الواقع لانها اي المشية تقتضي المشية وهو ظاهر والعدم من حيث هو هو لا تقتضي محض فلا تتعلق المشية به فلا سبيل اليه اي لعدم الا بتعلقها اي المشية بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك فالتخيير بالذات في حق المكلف المانع عنه توجه العقاب وعدم الحرام الذي هو المثمر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه امر المكلف به ومن ههنا اندفع لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا على عدمه لا فعل الحرام واذ ليس في النهي الا مطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشريعة كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الاخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالتخيير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه وهو اي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورا معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان اثرها القدرة الاستمرار فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم والا اي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلا واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة او بما تحقق علة لا تحقق باخرى فاندفع ما اورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم ازلي وثابت قبل القدرة فلا يكون اثرا لها بانه يجوز ان يكون استمراره وبقاؤه اثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العلة انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعرف ولهذا اي لاجل ان العدم لا يكون الا باستناد مشية الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوا بان شاء فعل وان شاء ترك فعرفوا الترك الذي هو الفعل على المشية دون ان يقولوا ان شاء لم يفعل وان لم يشاء لم يفعل فبيل ذا كان الكف واجبا ومطلقا فحين الغفلة عن المنهي عنه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيما قبيل مرارا ترك هذا الواجب قلنا لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبعد التصور يجب العزم وانما يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه انه يلزم ان يكون الرجل الشاعر للزنا اذا لم يكف عنه لم يفعل عاصيا فالانصاف والدين يحكم بخلافه الا ان يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب والحق ان الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب ان الكف انما وجب لحصول حكمه عدم المنهي وحين الغفلة اذا تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا والحاصل اي حاصل البحث ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالمقدور اي بالفعل المقدور وهو في النهي الكف عن الشيء واما عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور لا يستمر بعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون عدم الامتثال تارة بفعل المقدور ايضا اذا كان المقدور شرا وعدمه الكافي في فعل الحرام وذلك لانه كسب المقدرة شرا فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلعدمه اي لكونه معدوما غير متحقق لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب وانما ... عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه والتاثيم والملامة لان المواخذة بالسيئة قدرته بالكلية واشار الى ... فالاثم قد يكون بعدم المقدور اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد علم الواجب المقدر عدم وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا للمعتزلة قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل مدح على عدم الفعل بقوله تعالى

واما مخالف مقالهم به دعوى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى من غير ان يخطر بالبال الفعل الضد حتى الموج اليه قلنا مع انه يجوح على عدم الفعل بل يجوح
المكلف عنه هذا او هو ظاهر مسئلة تنسب الى الاشعري ان التكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا لم يثبت عنه نقضا ولعلهم اخذوا من قوله القدرة مع الفعل
والشرط مع المشروط وفيه ما فيه وهو اى هذا القول المنسوب اليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا وح يلزم نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
لم يوجد بل لا يكون العاصي عاصيا اصلا لا شقاقه فوق هذا او يلزم ايضا نفي امتثال فانه الايمان كما يتكلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف
ولا العلم بالتكليف ابدا قبل الفعل وايضا لا يصح نيته اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد ومع ذلك الفساد قد ذهب جماعة منهم صاحب المنهاج وللتردد الامام حيث
قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه بان يقول هذا مذهبي وقال في الاحكام في تقرير النزاع التكليف ثابت قبله اى الفعل البتة لا ينكره الاشعري ولا ينقطع
بعده اتفاقا قا يؤيده ايضا البتة وانما النزاع في بقائه حال الحدوث هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وابطل انه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد
الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع والمعترض بنمط آخر وقال وهو باطل لانه كما يقول الطلب باق حين وجود المط وهو اى طلب الموجود باطل بالضرورة كما مر
وقد يأول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقائه وح لا يرد شئ والقول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء امتثال الذمة غير تام فان
امتثال الذمة بالامر المتحقق مع الفعل فافهم وما يقال التصحيح ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع وهو يحدث شيئا فشيئا على التدريج فيلزم
مقارنته بالحدوث ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فمع انه لا يتم في الآنيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان
ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء حيث اجزاء الفعل كل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به وهذا
ظاهر فانفكت المطلوب بالذات ليس الا المجموع وان كان الطلب المتعلق به ذا اجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع تحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب
الخصم قلت ان الطلب المجموع بما هو قبل حدوثه فان حدوثه ليس في اول الاجزاء ولم يوجد بعض جزئه بعد وكذا كل جزء قبله فلا معية اصلا فتأمل ونشأ الاشعري
قالوا الفعل مقدور ح اى حين وجوده لانه اثر القدرة وما اثرها مقدور واذا كان مقدورا فيصح التكليف به في هذا الحين اذ لا مانع من التكليف الا عدم القدرة
وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم اصلا لا في الكسب ولا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا ايضا لانه اراد باثر القدرة ما تعلق
به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به واجاب بعد تسليمه وقال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلا نم
انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشئ ما لم يجب لم يوجد والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسد لانهم يجوزون الوجود من
غير وجوب وترجيح المختار احد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى الباري عز وجل فانكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا بل لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور فلا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب
الموجود ايضا مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة القامعين للبدعة واكثر اهل الاهواء ايضا لو اتفقنا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة
لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا معشر الماتريدية وعند المعتزلة موجودة ومعه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا وهو قبل
المشروط تدبر فانه لقائل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بحسب الزمان وكان الكلام فيه ففيه غلط فاشتراك الاسم
ولعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد بحيث باخره صريحا عن ارادة المريد
ولهذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ولنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا
تكليف لغير المقدور ولا يصح الى قول من يرى التكليف بالمحال اتفاقا واجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هو اى الفعل نفسه متعلقا

للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور البتة فيصح التكليف كما في المواقف فالحاصل
فعلى هذا لا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم
اقول الايمان مقدور للكافر البتة اذ ليس كخلق الجواهر اتفاقا فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل ان يعطى قدرة خلقه بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة
وعندهم كالمقيد الغير القادر عليها لا بل عندنا كالمقيد فالمقيد قادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان
لكن سوق العقائد منعه عن صرف القدرة اليه وعندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والتفرقة بين ايمان الكافر وحركة الزمن ضرورية وانكارهم
مكابرة اعلم ان القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها او يخلق الله تعالى عنده تسمى استطاعة وهو مع الفعل البتة كما روي
عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعري هذا واما انكار القدرة اساسا فالاشعري اجل من ان يتفوه به فضلا عن ان يتخذه مذهبا لكن لما جاز التأخر
ظن متعصبوه مراده فهموا ان القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه ايضا وهذا والله اعلم
الحال عبارة الاشعرية قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بهذا النحو من التعلق بدون المتعلق محال وهذا الدليل
ايضا يرشدك الى ان المراد بها الاستطاعة المذكورة قلنا اولا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيها مع انها ليست مع المقدور والا لزم
قدم العالم وثانيا لا نسلم انها متعلقة بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور وقالوا ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت
على الفعل لعدمت عنده فلم يتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولم يتم عليه دليل ولو سلم عدم البقاء فالشرط
في التكليف الطبيعة الكلية التي يتعاقب افرادها والامثال هي المتقدمة على الفعل لا جزئي معين منها وقالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبلا اي قبل نفسه فلا يكون مقدورا
قبله فاذن ليس القدرة قبل الفعل وهو فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل ايضا ووصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان
وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر **فرع** القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم
لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة مطلقا لا معا ليكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بدلا في زمانين بل قدرة هذا الضد غير
قدرة الضد الاخر **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة مفسرة بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة حقيقة
صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة ملزومة لسلامة الالات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى
بالتيسير وهي صفة بها يقدر الانسان مع يسر فلابد هناك صحة اسباب اليسر ايضا والقدرة الاولى شرط في اداء كل واجب لكن امكان الفعل بها مع العزم غالبا
وتوهما فالواجب على القادر الاداء في وقت الاداء والواجب المشروط بهذه القدرة فقط عينا لا لاجل وجوب القضاء فان فات الواجب منه بلا تقصير لم ياثم
ووجب القضاء ان كان له خلف والا يكن له خلف كالعبد فلا قضاء لعدمه ولا اثم لعدم التقصير وان قصر وفوت القضاء اثم مطلقا سواء كان له خلف
ووجب القضاء او لا وان لم يكن الفعل بها مع العزم غالبا وتوهما وجب الاداء لا لعينه بل لترتب عليه القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع
الواجب خلافا لزفر فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لا عتباره تقديرا لتحمله للاداء حتى فقد المكلف قادرا على الاداء كيف الاداء اي فرق بين
الاداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة وقال في التحرير وانما يجب عليه انه لا قطع بالاخير
اي بكونه اخير الامكان الامتداد بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام حين غزى الجبابرة وكادت الشمس
تغرب فقال للشمس قفي حتى لا يدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال وهم اسلم غربت وعن سليمان على نبينا واله الصلوة والسلام حين كادت صلوة العصر
تفوته اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتضييق لقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلتزم عدم القطع واي دليل على امتناعه ويلزم ايضا الامتداد

الا بازدياد الاجزاء بتسع الوقت ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اى بامتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء ولانه قد امتد
وانقسم وفيه ان له ان يختار الشق الاول ويقول ان المفتوت يمكن ان لا يبقى اخير الاحتمال الامتداد وفيه المقدر شرعا بازدياد والاجزاء فيه كتخالع مان
الوقوف في زمان الحركة من طلوع الظل شئين الى الغروب واما قوله ولا نزاع فيه ثم فان الكلام في التضييق قلنا ولا يلزم ايضا المناط ههنا الاخير الواقعي
لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الابل في الجزء الاخير الذى لا يسع الصلوة في الواقع بل يجب عليه شئ واما الطهر الامتداد او بقاق الشمس تسع
الوقت ويجب الاداء عتبا بالاتفاق وفيه ان المقصود لا يقطع في التضييق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة
وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة
يكفي لوجوب الاصل ثم وعاثم العجز الحالى دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس
كما كان لسليمان صلوات الله عليه فالاولى ان يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء فان قلت لا ينفع البقاء اذ لا يحصل الصلوة مع امتداد في مثل
هذا الصغير اجاب بقوله ولبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان الترتيب الشرعية غير واقفة عند حد وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد
بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فمع انه يلزم صحة البقاء على جزء الزمان هو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه وعليه ما اورد على
التحرير واما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذى لا يتجزى فانه يلزم حج الانقسام نعم يصح على راى الاتصال
لان الشرعية غير واقفة عقلا عند راسهم واما ثالثا فلان المحذور باق اذ لا يبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب بعض المحققين بان العلم بالتضييق على
العلم لوجوده لا العلم بالقضاء فتامل وهو غير واقف لان حقيقة التضييق ان لا يفضل الوقت عن ادائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان
قبله احتمال الفضل وهذا كله جدل فانه لا يلزم من البيان نفي الامكان العادي الذى بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في
تقرير الكلام القول بترتب القضاء انما على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير او ردوا ان الجزء الاخير لا يصلح
للاداء فلا بد في السبب من الملاءمة ولا اقل من امكانهما وبانه يشكل حج الصيام والاداء والقضاء اجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول
بان الملاءمة بين السبب والمسبب غير واجب كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للملاءمة وعن الثانى انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين
ان نفس الوجوب للاداء اداء فابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر تحقيق فيه فتذكر لكن بقي ههنا كلام وهو ان القضاء بالسبب الى وجوب
في الذمة وان كان جبرا للكل لا يكون الا اذا كان صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادى لا يصلح للوجوب سمعا والا فائدة الوجوب صحة الاداء
وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله اعلم باحكامه او يترتب على
وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لانه انما وجب قضاء وصيانة لما وجب اداء وهو الجزء الذى ادرك فيه لما وجب الجزء من الواجب الذى
يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة له الان وجوبه متكثر في شرع هذا القول لان الشرع انما امرنا بالصلوة في
هذه الاوقات لا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل فاذا لم يمكن في العادة فات شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت
الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع متحقق ووقع الاداء فيجب صيانته بالاتمام وهذا يوافق بان الاشبه قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن الا
في المختار فتدبر والفهم واما القدرة الثانية فشرط لوجوب الاداء في الواجبات فتستمر ببقاء الوجوب اى بدوام الوجوب الواجبات المشروطة بها حتى
لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب من الذمة بخلاف الممكنة اذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فيبقى الاثم ما لم يقدر اصلا لبقى الذ

مشغولة ولو اخذ في الاخرة ولهذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها
قدرة ممكنة ولا غسال لا المفيشي كذا قالوا كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه شيء قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا اليسر مرة بعد الحول وهذا يسر
آخر وبهذا اي بكونها بالقدرة الميسرة تسقط وجوبها بالهلاك اي بهلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا ولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا كان
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ونصر الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة
لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس
به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم وايضا يفضي الى فوات اداء الزكوة فان له ان يؤخر الى آخر العمر وليفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فتسقط
الوجوب فلا يجب عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا انه كان يجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجبت على تقدير الهلاك يبقى غرامة بان الاقتضاء الى الفوت من الشرع فلا بأس فتأمل مسئلة لا تشترط
القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبها عندنا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب
الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سبب وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب لما ان وجوب الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما
واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا اياه عند فوته انه فعل القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف
متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بجواز ان يكون بقاء
القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ماض ههنا فان التكليف به يتوقف على
تصور الاتيان وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التاثيم لا التكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء نفي
القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر يفطر في الصوم والمريض لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بلا عذر وقد اثم
على التاثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلوات القضاء وصيامها الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم ياثم اذا اخر
كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات الغير
غير القضاء القدرة فان له ان يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياثم اللهم الا ان يلتزم ويدعى عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب
ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان اما خير الجائز التاخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعله التاخير الغير المشروع فيجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون له التاخير الى اخر اوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله يخص لا يكلف الله الآية نفسا الا وسعها بالاول
فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خصص نصوص نصوص قضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم يخص تلك
النصوص هذه الآية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه اقول
اذا وجب الواجب في الجزء الاخير لكن صار اهلا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مشكل لعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والله اعلم بالصواب وهذا غير وارد لانهم يوجبون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد القضاء والوقت قائم فتفريعها

باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق قد كان قادرا على تفريغها ولم تتفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطولب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا يبقى في مقابلة هذا الاشتغال الاثم المغفرة او الاثم هذا امر معقول ولا يرد عليه شيء وتتم الدليلان تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء وهذا الامر يعني امر تفريغ تلك الذمة لا يشترط القدرة له لان الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتاثيم وهذا ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف الله الا وسعها او هذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولب مع عدم القدرة فريغها قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط بوجوبهما اداء عينا واذا اخر الى النفس الاخير المتوهم بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل يترتب عليه الخلف وهو الايصاء او الاثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر والحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له اداء كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه الفهم فان اراد وابهذا القدرة فكلامهم تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال ❊

الباب الرابع في المحكوم عليه هو المكلف مسئلة فهم المكلف للخطاب شرط التكليف عند الاكثر فنفس التصور بلا التصديق والا لم يكن الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لان حجية الشرعية يتوقف على الايمان وهو موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا يلزمه عاشية واتفقا بعض المجوزين لتكليف المحال وقيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع سنداي من كلفه امتثالا اي لاجل وقوع الامتثال كما يراه معتزلة التكليف بالمحال او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل وليشر في الامتثال كما يراه قائلوا التكليف بالمحال وهو اي الوقوع امتثالا وابتلاء ممن لا شعور له لا يصح لانه اي الايقاع امتثالا والابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر وهذا الا ينتقض من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رايه طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلوا ههنا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف مما لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه فليس الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته في زمانه وان اريد ان طلبا لوقوع منه محال في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور الامتثال والابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه اي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور وتم المطلوب واستدل لو صح تكليف العاقل الغير الفاهم لصح تكليف البهائم اذ لا مانع بحيث يصح الا عدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع تحقيق الا عدم الفهم بل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه وهذا غير واف لقضاء الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سوسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والا صح تكليف البهيمة اقول انه لا نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط الفهم هم المجوزون التكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بابعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان لم يعلم فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل الحق في المنع على رايهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة ليس ابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ قد اجازوه فهذا فليجز ذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان الثاني مما ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير دائر

اليه جسم مولف منا عند اكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا قصور من جهة الفاعل مع ان كل شئ بخلق الله تعالى اختيارا والله قادر على كل شئ فهو قادر على اعطاء البنية الفهم فيها استعداد الفهم اليه فلا وجه لابداء مانع عدم الفهم فيها فتامل فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة استعداد العادي غير مسلم بذا المجنون تكليف العاقل قالوا ولا تكليف السكران حيث اعتبر طلاقه وايلاءه وهو غافل فصح تكليفه في وقت الغفلة قلنا لا نسلم ان اعتبار الطلاق تكليف بل هو من ربط المسببات باسبابها فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران ثبت مسببه وصارت الزوجة اجنبية كالصوم يجب في الذمة جبرا بشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض لكن على هذا يجب ان لا يكلف بالكف عنها فلو وطئ ما لم يأثم ثم قال مطلع الاسرار لا يأثم بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا ان السكر محرم افضى الى القبيح فيؤاخذ به بخلاف النوم اقول يشكل بصحة اسلامه ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار والاعتقاد لا يتصور منه فرع العقل الا ان يقال يصح الاسلام من السكران الذي لا يمتنع من العقل قضاء ودياية والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال لانه ممكن منه فتامل والحق في الجواب ان السكران من محرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شئ بل مكلف زجرا بمعنى انه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما ويترتب احكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ولو اخذ ترك العبادات الواجبة فيلزم بها الاحكام كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه بالى ما اتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يرتكبه فلا يأبى بهذه القبائح فالقبائح كلها باختياره حكما يسقط القبول منه لدوته للتكليف ولو جزءا لانه انكان ذا عقل يسير فاهم للخطاب لتطبيقه للتكليف والا فلا وجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء الا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فاذا يتأتى ممن لا قصد له فكانه لزوم بلا التزام لها ولزم الكفر ليس كفرا بل التزامه انما اعتبر بالقصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت تشبيهه ولا يرتفع بالشبهة ثم ان هذا في القضاء فقط قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فكلف في حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول لا نسلم انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان وظاهر انه في هذه الحالة شاع البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال اصلا اجاب بقوله اعتبار ابي حنيفة رح عدم التمييز في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحد اهم لان مبناه على الدرء ونحن مامورون بان ندرءه باحداث الشبهات فاعتبر درجة الشديدة فان الضعيف قادر من وجه فان قلت اذا كان السكران ذا تمام فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال بمعنى تعلموا ما تقولون حتى تتقنوا ما تقولون وهذا الذي ذكرنا التاويل فيه فان العلم هذا لا يقين الواقع لا غير الا مجازا او في بعض النسخ وهذا تاويل لا يظهر له وجه ولعله من سهو الناسخ الا ان يريد ان هذا تاويل التفسير فانه بالراي حرام والاوجه ان نروا التاويل بانه نهي عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما هذا فان قلت لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذه الاية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلوة اي لا تسكروا وقت الصلوة فيصلون وانتم سكارى ووقع في تلك القضية فتركوا وقت الصلوة وما بقيت بعد نزول هذه الاية مباحة الا في اوقات [illegible] مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة ولما كان المتبادر منه انه مكلف تنجيزا [illegible] التعلق بشرط وجوده لا التنجيزي التعلقي قيل الاشعرية ينقضون بهذا [illegible] ان المعدوم مكلفا [illegible] ان المعدوم لا يجب عليه شئ اولا وان شئت قلت حل [illegible] بجواز الترك فان المعدوم

تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فلا التكليف ازلي والا التعلق داخل في حقيقة
التكليف واذ لا تعلق في العدم فلا تكليف واما نحن فلا يرد علينا لانا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس اما الايجاب من
غير وجوب ففي المعدوم واما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روي عن الامام الهمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخيار الذي يعتقد الا مال بالاعتقاد
صاحب المنار رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد بشرائط التكليف
لتعلق به الحكم وانما المعنى النائم ايضا مكلف عندهم ونحن لا ننكر ذلك فان مراد هذا الحبر في التفريق الوجوب السابق انه ليس يجب على المعدوم
ولا يلزم منه انتفاء الايجاب واقتضاء الايجاد ذلك فان التنافي الذي بينهما يجوز انتفاءه مع بقاء الاخير كيف الوجوب عندهم هو شغل
الفعل ماخوذا مع التعلق بالمامور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب واما الايجاب فمعنى الفعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابدا
واما الوجوب والايجاب الازليان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في المدرك عندهم وان اراد الوجوب العقلي بحيث ان المعدوم في الازل يجب
عليه للمامورات وجوبا تعليقيا لاستحالة الاظهار ان اريد الوجوب والايجاب تعليقيان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمتحير ان ليس في
الازل الا المعنى الايجاب المنجز التعلق المنجز فلا تحقق الا عند وجود المكلف قوله وايضا الخ فقد مر الجواب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجوب
السابق على الشرع فمذهب مشائخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي يدل عليه لكن حاصله ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم
منه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى وورود الشرع يعلم لانما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر
لنا ولا لكان المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق ولو تعليقا واذ لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل فلا موجود فيه حتى يتعلق به
والتالي باطل بل هو ازلي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه لا يتم
على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام
المبدء فان متكلم مشتق من التكلم وهو خلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين لقيام الحوادث بذاته تعالى
كذا في الحاشية والحق على المستيقظ ان مخالفة الحمقاء لا يضر التمامية كيف ومسئلة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوق قطعية لا وجه للتردد والارتياب
فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القران فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات ولم
يجوز خلاف قوله على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء وسئل الامام
الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام عن القران بل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق وبالجملة
مسئلة عدم خلق القران وكونه صفة قديمة مجمع عليها اجماعا قطعيا لا يضر مخالفة الحمقاء فيه وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى
فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما لزم امر ونهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر والمامور زائد سفه وعبث وهذا الالزام عليهم في الكلام اللفظي ايضا
فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلعم انه يحث في التورية قبل ان يخلق ادم باربعين سنة فعصى ادم ربه فغوى
وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب في الازل تنجيزا ولا نقول اما لو كان
سيكون معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كما امر الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم في حقنا وبذلك انشرح بالقبول انه لا يستلزم
تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا وان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تتحقق بدون المتضائفين والتعلق اضافة بين
الامر والمامور وذلك الاندفاع لان الامتناع المذكور في التعلق التنجيزي واما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف بل اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

فيلغى لا العلم فتدبر فانه جلى وبذلك قيل في الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا يتصف بها الكيف والكلام منه من الصفات دون الافعال
فلا يتصف بهما فلزوم السفه والعبث ممنوع اقول لا بل يتصف ببعض الصفات ايضا كيف لا والامر طلب يتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطان
من الاشاعرة اى من اهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعري ذهب متخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل
امرا ولا نهيا ولا غيرهما من الاخبار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك
بينهما والاقسام حادثة وقد رأيت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الرأى مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما
انواع للكلام فيستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها انواعه بل انها عوارضه بحسب
عروض التعلق وهو حادث ويجوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد بعين فلا
يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانا سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون
وجود قسم ما محال ثم اذ كان التقسيم باعتبار العوارض واذ قال لو جود المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو
بط لا يعقل مع انه فلزم خلاف الفرض فدا اذ قال ان القديم هو المشترك بحث فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد ازلى لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام
بل انما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات وبما قال القطان ان نفس في الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض
التعلقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فح قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا
مسلم وان خصص بالمقسم الكلى فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين القسم بالعوارض وبينها بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل
الثانى وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون
قسم ما ولا يخفى ان قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعى وجود الاقسام واما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعى الا تحقق الاقسام فيه والسر فيه ان
التخاطب لا يكون الا في التعلق التنجيزى فالتعلق في الازل لا يمنعه صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعى الاقسام بالفعل ولك ان تقول انه سبحانه لما
في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مامورون عن كذا ولا يعلم وعلى الثانى يلزم ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال
ايضا لانه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الثانى فثبت الامر والتعين ابتعليان فلزم وجود قسم ما وايضا لا يكون المعدوم مطلقا اى حين وجد الكلام
لم يصر امرا ونهيا ولا شيئا من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بالفعل بالمكلف وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مطلقا عنده وهو فاسد لان
اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان لما
قال هذا الكلام متخلصا عن الايراد المذكور الا ان بقا المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق انه لا خلاف
بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقى كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله اراد بالامر والنهى المنفيين الامر والنهى المنجز لكن مع هذا يرجع الى ما ذهب اليه
الجمهور ولا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة والمعتزلة قالوا لو كان الخطاب ازليا لزم
تعدد عدم التناهى فان المعدومين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان المتعلق يريد غير المتعلق بعدد والجواب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق
بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اى الخطاب صفة واحدة ازلية لا تعدد كالعلم والقدرة وانقسامه الى الاقسام
والانواع بحسب التعلقات لا يختلف باختلاف الذاتيات هذا كانقسامها فان قلت هب ان التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري لكن التعلقات ليست
اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعى والا لزم كون الاوامر والنواهى اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت نعني كونها واقعية ان الخطاب اذا

الى متعلقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التعيين فتامل ثم الاتكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون من وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة فهم متناهون ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي فالتكليف به غير واقع الذي ثمت شرائط وجوبه احترز به عما لم يتم شرائط وجوبه اذ ظاهر انه لا يصلح وجوبه وتكليفه به عند احد اذ اعلم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وقته ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة والامام في الحاشية منها بتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا الاتبادر كانتفاء الارادة للايمان الى جهل وهذا الخلاف فيه انما فعله هذا الاختلاف في المغني فانه ظاهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صورة الجهل من الآمر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كل ما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه ارادة قديمة كان او حادثة فقد اتحدا ما علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقلوا ههناك من الاتفاق لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على المحققة والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضميرانه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد الاجماع ثم ان لا يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان لا يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعضهم وكفرهم ظلما لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا المامورية المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مشعورا للمكلف والتالي باطل وكذا المقدم وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع اعلمه القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية وبنية النفل فانقلبت الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل ليعرفوه لانهم اصحاب فحص عظيم وما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالحق في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا في المط ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم الظن وجود الشروط وامكن هذا ايضا غير وافٍ لان في اكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط مع الامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية قلنا ان اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اردتم

غير ممكن بسبب عدم الشرط لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة والشرط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي الامتناع لغيره وقلنا

ايضا منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لا انه سبب كيف والامكان لا يكون من غيره فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف
به ايضا وفيه ان التكليف يصح بالمحال عندنا الجهل باستحالته وقد مر الاشارة لكن لا يصح ان يكون المحال مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من ضروريات
كونه مطلوبا فافهم وقالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل لمانع الا هو وعلم يقع على
زعمكم واللازم باطل اتفاقا اذ لا يصح مع علم المامور قلنا اولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد امر الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا انما لم يكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه انه تحقق الابتلاء فان عزم وفي لانعدام شرطه استحق الثواب
والا لا هذا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بما قدم من المص مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين
علي عليه السلام اذ كان امن وهو ابن سبع او ثمان او عشر واشكل احوال الصبا وقبل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع وانما تحقق لو ثبت عدم التوريث اياه ابا طالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب اما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه مع الابيه لا يدل على
القبول في نفسه اجاب المص عن الاول بان صحة الايمان في حق الآخرة علة صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بالصلوة كافرا في قبلنا بالاسلام
وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا والخصم لا يسلم بل يفرق و
... هذا غير تام لان التابع قابل القبول للاحكام دون الصبي والجواب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل
ظاهر كيف والنصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المؤمنين
الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندي واما الاشكال الثاني ففساده ظاهر فان احاديث كفره شهيرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه
ووجوه آبائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركنا نصيبا في الشعب كذا في موطا الامام مالك رحمه
... في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ... الصحة
الاسلام امير المؤمنين مشكل جدا فانه يجيء عنقريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان المناط
التمييز وكان ايمان امير المؤمنين مكيا بل انه اول ايمانا عند البعض وان كان غير صحيح عند الحذاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان المكلف
فلا يلزم من صحته صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى ما يجيء ان الحجر من الشرع لم يوجد والا لبيق فيصح فينقطع الولاية بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه ... وجوب الاداء فان ... فاذا اسلم
وقع فرضا مسقطا لما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة ... ولفا
اي نفس الوجوب شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب ثبوته في الذمة لاجل حكمه ... لانا لا نسلم ان حكمه اي حكم
نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء ... بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لنفي الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتأمل

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم له تفاوتات اظهرها انه آلة الفهم يتبين سائرها لا يخلو عن الخطاب محل غير الفهم لا بغيره وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يناط
التكليف بكل قدر من العقول بل حكمته تقتضت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا اي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل فالتكليف دائر عليه وجودا
وعدما لا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كالسفر انيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم
دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق
بالتمييز انتهى هذا تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب شيء على الصبي ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى
الماتريدي اعظم مشائخنا واكثر مشائخ العراق كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اي وجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقاب
تركه وخلافا للقاضي الامام ابي زيد حيث قال الوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبي بقصور البدن
ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اي الحساب اي المواخذة عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى
يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي بغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان الكفرة
في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا يؤمر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول
بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا للوجوب فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا ايتيانا ولا الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين
فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد من دليل قلت قد بينا ان حرمة الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متنا فرقة وهو يقتضي
فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث ونحو ذلك اجاب عن الثاني بقوله وضربه لعشرة على الصلوة تاديبا اي ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد
لا تكليفا اي ضربه لاجل ان يعتاد بها لا انهم مكلفون ولنا ثانيا عدم القول بنكاح المراهقة بعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان
حين تسئل عنه لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن مامورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا الاصطلاح دليلا فانه قول
المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشائخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل
يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها منهية عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر
محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان يفسخ في صورة عدم الوصف ايضا وينفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبي
مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط لما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان
بالشبهة في البلوغ الى حد التميز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف
يعذبها والا لا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس
في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب
انه لم تقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء واما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا ولنا على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية
واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الصبي الآتي به مؤديا للواجب لانه صار متصفا في لزوم الاداء بعذر كالمسافر اذا صام
واللازم وهو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فان قيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط
فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا ايضا قال في الجواب وليس
رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها ياثم في الاتيان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح

ان تعليق الحكم بكمال العقل والبدن لكي يكون عاقلا بالغا فيلزم وجوب الاداء وقاصرة لقصور احدهما كالصبي العاقل فانه بدنية قاصرة والمعتوه البالغ لقصور
عقله فالثابت معها اي القاصرة صحة الاداء لا الوجوب كما قدمنا والتفصيل في الصبي ويقاس عليه المعتوه ان ما يكون مع القاصرة اما حق الله وهو ما روعي
فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض اي لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اي امر فيه حسن وقبح
واما حق العبد وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه ودائر بينهما قد ينفع وقد يضر الاول كالايمان
فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما سعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم
ومعززا بين الانام واذا كان نافعا فيصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبر وجعله كلا ايمان قال ونحجر
من التبارع لم يوجد ولا يليق به فان الحكم لا يليق به ان يحجر عن مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة
النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على ايمانه بل لكفر القريب والزوجة فان كفرهما مع ايمانه الموجب
للتنافي الديني اوجب ذلك وما اشتهر فيهم ان الحادث ينضاف الى اقرب الاسباب فليس مما يحل فيها اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح
لنسبة المنافي اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلا واحد من الضررين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فهو سعادة ابدية وكم من شيء يثبت
تبعا للشيء ولا يثبت قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق عليه ولا يملك الصبي العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير تحمل النفع الكثير
وجواب اخر انا لا نسلم ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر والثاني اي القبيح
المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام
وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحسانا عندنا وهذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الاخرة يصح اتفاقا حتى
لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا من العجائب فاي مرحمة في التعذيب مع ما بيناه
وعدم تجويز الفرقة وحرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية
العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل والكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول
الامام لما مر انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن يابى عنه استدلال الاشعرية وروي بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يمتحن بالنار اباهم ويأمر الدخول
فيه فمن اطاع يجده بردا ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعلهم ارادوا اتفاق ابي يوسف والشافعي معها ووجه الاستحسان ان الكفر
محظور مطلقا قبيح دائما وقد قام به فيجعل شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محلا للرحمة لاجل الصبي وان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه
محلا للرحمة لان المرحمة تحل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته تبين امرأته المؤمنة ويحرم الميراث بالردة فان قلت فلم لم
يقتل بالردة قال وانما لم يقتل بل قيد لانه ليس القتل لمجرد الارتداد بل للحرابة وهو ليس من اهلها وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت
في الصحيحين فان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا القتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده
ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه ان الشبهة الدارئة
للقتل هو الشبهة الناشية في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر
الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبروا سقوط امره شبهة في عوده لكان له وجه فتدبر والثالث هو الحسن والقبيح
كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت ثم عند الاوقات دون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وقس عليه

فلا يصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته اياها اي بعضها فانه للصبي اعتياد الصوم للثواب والاعتياد ولا عهدة
عليه في الافساد ولانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم جزاء محظور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان
من العبادات مالية كالزكوة لا تصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه مم عن التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح
مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يتضرر بالغرامات فيخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج
فيه اليه فيصح من غير اذنه ولذلك اي لاجل ان النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي يجب اجرة الصبي المحجور اذا استاجر نفسه وفرغ من
من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان الصبي حرا لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يضره المشقة فاذا فرغ من العمل بقي
النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسه فيجب له الاجرة بشرط السلامة
بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا ملك
وجب القيمة عليه ملك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي الرضخ بالخاء المعجمة وهو مال اقل من السهم من الغنيمة مع عدم
جواز شهود القتال اي القتل بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الخراج مع عدم الوجوب عليه
واما حال اخذ الغنيمة فنفع محض والخامس هو الضار المحض كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره فعلى هذا يصير
امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي ليندفع الضرر بانضمام رائه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا
القسم بالكلية فتامل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرءته لا يكون
محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر فيه
اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر وانما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجية
مضرات عظيمة فح لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا فان هذا اشبه بالصواب والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه
مضرة اصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من المليء فانه تبرع لا نفع فيه اصلا قال وانما يجوز اقراض القاضي ماله من المليء لا لانه تبرع بل لانه حفظ له
لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك مع قدرة الاقتضاء بعلمه فلا احتمال للجحود وههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى
كالعزل القاضي اذا فلاس المديون او غيبوبة منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية المرباني لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الجناية اليوم
في القضاء فافهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية وجهها انه نوع من الحفظ لانه يصير في يد ضمين قادر على الاداء ووجه
الاولى انه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضي فان علمه ملزم فلا يضر الجحود والسادس وهو الدائر بين الضرر والنفع كالاجارة والبيع وغيرهما
من المعاوضات ففيها نفع لاحتمال الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارة المال والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم يفوض اليه هذه
العقود حتى تحجيله لئلا يقع في ضرر بل ولي عليه من هو اشفق به فبانضمام رأي هذا الولي يندفع تلك الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود معه ثم عند الامام
ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود بغبن
فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية وفي اخرى لا تملك لان الولي متهم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا
منه لاخذ ماله وذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد
مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر لان الاذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكم عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المترفه

انه نفك عن الحكم يثبت الرخص فتدبر والله اعلم باحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشائخنا الكرام ولم يتعرض لاكثر منها واشار الى البعض
في الجملة واما ذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول
الجهل الذي يكون من مكابرة العقل مع وجود البرهان القاطع الظاهر اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذرا لحال
بل يواخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق او وضع الجزية ولعد قبولهم يكون حجتهم دافعة بها فعلوا بالشرط انه يكون في دينهم الباطل
جائزا الا كالزنا فانها محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يحد بسائرها وما دافعة للخطاب ايضا عندنا خلافا للشافعي رح كان الخطاب النازل لم يتوجه
عليهم فيسقط بقوم الحجر في حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا بترافعهما الينا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء
النفقة والحد ويصير محصنا بالوطي فاذا اسلم بعده وقالا لا ينفذ ويفسخ جبرا ولا يثبت النسب ولا النفقة ولا المهر ولا احصان لان ديانتهم وان منعت من توجه
الخطاب لكن لا يثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصلي والحكم في المحارم الحرمة فيبقى بما كانت في دينه وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة
العقل وترك الحجة الجلية ايضا لكن المكابرة فيه اقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئة منسوبة الى الكتاب او السنة وهذا الجهل لفرق اتصاله من اهل
الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تبرك لهم على جهلهم فان لنا ان ناخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام
فان غصبوا مال اهل الحق بالتاويل الفاسد يوخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويوخذ دية
بقصاص واحد الا انه اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يوخذ دين القتيل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن بالهم لا باخذ
حال القتال والاستعمال الفيء واما اذا كان قائمة يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف
الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع متروك التسمية
عامدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا الناكحة زوجا اخر غير الذائقة عسيلته كما حكى عن سعيد ابن المسيب الرابع اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة
وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاء كما وطى اجنبية يظن انها زوجته او وطى جارية ابنه او زوجته وهذا عذر في حق
سقوط الحد السادس جهل له ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام وللجهل احكام بحسب الاثم وسيجيء ان شاء الله تعالى
في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاصير التي يوخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن او بالخمر المشروب وقت الاكراه
المخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي يجيء ان شاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذرا في حال فيوخذ بعباراته
حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح تمليكه وظهاره الا عبارة الردة اذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسب الرسول
صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يواخذ به السكران ايضا ويوخذ بالاقارير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخمر لا الاقرار
بالفعل وبالقذف فانه يقبض ويحد كما اذا اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلفظ بكلام لعباد لا يريد
معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في انشاءات او اخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل الفسخ كالبيع فالهزل اما في اصله
او قدر البدل وجنسه فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار
المؤبد فانه قدر خيار الا انه بسبب عن الحكم ابدا كما في الخيار المؤبد فانها يبطل بكل وان اجاز اجاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان
لا تصح الاجازة عند زفر وان اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل اذ الاصل فيه ان يكون صحيحا وعندهما للهزل اذ الموجود لا مبطل له لا مبطل
ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضا وللعذر له ان الاقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتامل وان اختلفا في البناء والاعراض والبناء والسكوت

او السكوت والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير صور الاتفاق ست
اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض احدهما مع بناء الآخر او مع سكوت الآخر وبناء احدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف ثلث وستون فانه يدعي اعراضهما او بناءهما
او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او سكوته او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بناءه فهذه تسعة
واذا اخذ كل منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء والآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى
على المتامل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في الصور كلها لانه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس ثمنا في العقد
فيفسد ويلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما الهزل الا في صورة الاعراض منهما والهزل اصل لا يعارضه الا مبطل وان كان الهزل في جنس الثمن بان
وضعوا ان يكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه لانه
اذا عمل بالهزل يبقى البيع بالاقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا انه لا مطالب له من جهة العبد فلا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون
يلزم فيه المال اصلا فلا يورث فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها
مقيسة عليها بجامع انها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال كان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل بالاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا
فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى
وفي التحرير هو الاصح لان العقل لا يجوز ان يصير العقد على الهزل فكانهما بداءا بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندنا الاصل عندهما
كما مر وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لان المسمى ح نفي النكاح بلا مهر فيه مهر المثل وان اتفقا
على السكوت او اختلفا فالمهر المسمى عنده في رواية الامام محمد المسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد يعدم الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا
من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها
اذ يصح خيار الشرط عنده فيها وان عرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل
ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات
اصلا الثالث اي الاعتقادات لا يصح مع الهزل شيء الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا لتبديل الاعتقاد بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه
وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكاليف لانه لا ينافي فيه فهم الخطاب والاهلية الا انه يمنع المال الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن
الخمسة والعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد لنص التصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يحسب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند ابي يوسف و
يتحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضيع العقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستعمله والقيم في اموره وهيبة الحالف بالحجر ولا
فلا تحجر البلغ وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال منه ظاهرة على ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر ابلغ ورايت في كتب الفقه الفتوى على
قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتاخير خطاب
الصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة
عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من احد الا من الروافض لنا الاطلاق
اي اطلاق النصوص عن التقييد ويبقى كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على

سفر وهو اعم من كونه للمعصية او للطاعة فعدة من ايام اخر اي فواجب عليه عدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر وهو مطلق ركعتين اتباعا الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية قال المعصية لا تكون موجبة وسببا للرخصة كالسكر من المحرم لا يكون سببا للنعمة الترفيهية قلنا مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية ليست اياه وهي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو انقلب في تلك السفر طاعة والسبب بهذا نفس السفر لا مع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لما لم تكن نفسها معصية سقطت الواجب بخلاف السبب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ذلك ان السفر لما كان مما ينبني عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب اثبت الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الاكثر فلا يبطل سببيته بعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيهية بالمعصية بل ما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان اناط الشارع الرخصة بما يلزمه قصد منه المعصية لا يليق وشدد وادعى انه لا نظير له وقالوا ايضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي في اكل الميتة فخص الرخصة في غير الباغي فيعمم في غيره بالقياس قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرين بان ينتزع منهم على انه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل ان افاد فالحرمة الاصلية وايضا الاطلاق في الرخصة الاخرى مانع عن القياس ومنها الخطاء وانما صارت مكتسبة لانه حدث من عدم التثبت الذي هو من تقصيره

مسئلة المواخذة بالخطاء جائزة عقلا اي العقل لا يابي عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطاء خلافا للمعتزلة لنا انه تعالى مدح المسلمين بعدم المواخذة بالخطاء وقال الله تعالى قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو لم يصح المواخذة عقلا لما دعوا بهذا السؤال لانه سؤال بما يستحيل والسؤال بما يستحيل لا المعتزلة قالوا المواخذة انما يكون بالجناية وهي بالقصد ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مواخذة فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية بعدم التثبيت والاحتياط الواجبين والخطاء لما كان مسببا عن عدم التثبيت الذي هو الجناية صار جناية فيجوز المواخذة عليه ولسنا نقول ان المواخذة لعدم التثبيت فقط بل بالفعل الخطاء حتى يرد ان النزاع ح في فعل المواخذة به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطاء وان كان جناية لكن فيه شبهة العذر وشبهة عدم الجناية ولذا لا يواخذ به سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه فلا يواخذ بحد ولا قصاص لانهما يسقطان بالشبهة دون ضمان المتلفات من الاموال فانه يواخذ به جبر المتلف لا لكونه جناية الا ترى انه يجب على الصغير ولما كان نوع جناية والقتل اعظم من الكبائر لم يهدر الخطاء فيه بل وجب الكفارة واما الدية فجزاء المحل ويقع طلاقه عندنا كل انشاء لا يحتمل الفسخ خلافا للشافعي رحمه الله لان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد ولم يوجد في الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم فلا يقع قلنا نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن القصد عن معنى اللفظ امر خفي فلا يناط الاحكام على قصد المعنى بل اقيم تمييز البلوغ مقامه لانه مظنة القصد واذا كان المظنة موجودا لا ينتفي الحكم بانتفاء الحكم بخلاف النوم فان تمييز البلوغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا [illegible] كان المدعي وقوعه قضاء لان القصد امر خفي فالاثبات [illegible] المظنة واما الخبير العليم فيعلم القصد وليس دليل على اعتبار المظنة [illegible] ومنها الاكراه وهو وان كان عارضا على الاهلية مكتسبا لكنه من الغير

مسئلة الاكراه الملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو ان لم يفعل الفعل المكره عليه وغيره اي الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو وغيره اي غير الملجئ كالحبس والضرب وهو [illegible] لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه مطلقا وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقالت المعتزلة يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنع في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه اي لا يمنع عن التكليف بنقيض المكره عليه لنا الفعل الخ

المكره عليه لما ان ضده ممكن في ذاته لما كان قبل الفاعل تعين عليه الفعل وكيف لا يمكن والحال انه يختار اخف المكروهين من الفعل وما يهدد به فان رأى الفعل اخف مما هدد به اختاره وان رأى ما هدد به اخف اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض ما اكره عليه والافتراض نوع من التكليف كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كالقتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فيؤجر على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام فكف عنه لله اجراء كلمة الكفر على اللسان اي كما يؤجر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكنه لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قدم ويأثم في الاكراه على القتل بنفس القتل لانه ما عومل فيه معاملة المباح قال المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب لو قوع لان المكره الجاء القاصل الى الفعل وضده ممتنع وقوعه والتكليف بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالفعل فان العاقل من شانه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي في الاختيار للفاعل بل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب فتأمل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف لعين المكره عليه اذا اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا يثاب عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف بها لا تنتفاء الفائدة بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كلف به فانه الغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما اورد بل جعله مانعا آخر وهو انتفاء فائدة للتكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا اخير واقع له بل العلوية في الجواب انا لا نسلم بعين المكره لداعي الاكراه لم لا يجوز ان يكون الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على فعل الا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول وتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان يكون المكره في الفعل الة لا يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا يفيد الحكم كلا وهي لان الحجة فيها باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه يقصد المطابقة والانشاءات اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي تقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالا ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه انما اكراه عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قصد المكره عليه ايقاعه لنفسه وليلزمه فتأمل فيه فانه محل تأمل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يكون الة للمكره فنظر ان جعله الة يغير محل الاكراه ولغير ذلك غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله الة لانه يتغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا الفعل جناية على احرامه دون احرام الفاعل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فيقتصر عليه دليه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية اخرى فوق الدلالة على الصيد ولما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل الة كان الفعل للمكره فيصير عقيبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويكون التسليم فاسدا كما في البيع الفاسد فتأمل فانه موضع تأمل وان كان جعله الة لا يغير محل الاكراه نسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل الة كما اذا اكره على قتل انسان بسيف فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف كالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدوره منه انشاء تصرف لا يصح جعله الة اذ ليس لاحد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للملك اتلاف يصح جعله الة فيجب الضمان على الملجئ وعلى هذا فقس وعندنا ايضا نوع الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

كالاكراه بالجبر مع تعيين الايمان بعد الاكراه الذي من المديون على البيع فلا يوثر فيه ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يصح ان يجعل المكره عليه
فلا يثبت بالجبر عليه ان وجد لغا على الملجي كما في الاتلاف ونحوه بعد عليه الا بطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اختيارا كان او انشاء وقابلا للفسخ
او لا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وان كان لا يبيح بعد على الفاعل وثبت حكمه كالاكراه على القتل فيقتص من القاتل ح انما
يقتص من الملجي لانه سبب فصار كانه قتله ايمان كاكراه الرجل على الزنا فيحد اي الى عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الاخرة فالاكراه ان كان
على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة فيوجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يعامل معاملة المباح بل يبقى حراما كما كان قبل الاكراه
يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل والزنا لاجل انه لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان او تأخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجناية على الحرام او اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف
مال المسلم فهو ايضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد ارجو ان لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا ماجورا هذا كله في الملجي واما غير الملجي
فيأثم تبعية هذا ولما كان مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متصلة بين العوارض فقال مسئلة لا حرج
في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كلي مشكك بعض افراده اقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع
اعتباره فلذا اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او لقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور
العقل خلافا لابي زيد الامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت اداؤها للعذر وهو ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس
دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها النساء كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة
كذا في الصحيحين في قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فتبلغ الصلوة كثيرة ففي
قضائها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال
صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا وقد ثبت باجماع قاطع
معاضد باحاديث صحاح وقد اومى اليه بقوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء
في الاجتهاد لمسكم العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده وكذا انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل وكذلك انتفى الفعل فمن اكل ناسيا فلا يفطر
به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه
الله وسقاه ولذلك خفف في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين للمسافر وشرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام ولياليها والاحاديث
في ذلك مشهورة مستفيضة كما عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم
ولذلك عدم الحرج في الدين ثبتت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة ايام
لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلعم ومن الخلفاء
الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة
ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه دفعها اي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فهذا نية السفر يصير نقضا من اتيان
سببها فلا يمنع المفازة فانها يمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعدها اي بعد مدة السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه

رفع للنقض بعد تحققه وتجديد اقامته فلابد من موضع يصلح لابتدائه هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات
البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديها الولي عن ماله ولا يصح اسلامه
لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي
وسائر مشائخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشائخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ولا يجب الغرامات والمؤنات ويدفع عنه الاجزية وبينونة المرأة
الكافرة لاسلامه او المؤمنة للارتداد ليس لاصل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر
ويصير غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين او الدار وكذا يصير مرتدا بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام
او الكفر ومنها الجنون في العدة فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلوة ما لم يمتد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام
محمد اذا بلغ ستا اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه يعرض على ابويه الاسلام عند
اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة ابويه والعته مثل
الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير نقلا عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان هو عدم الاستحضار وقت الحاجة
وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كالاكل الناسي في الصلوة اذ هيئتها مذكرة وصيد
المحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا
ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال الاختيارية ولما لم يكن النائم فاهما للخطاب اخر عنه وقت
افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا يعتبر اقواله حتى لا يصح طلاقه وعتاقه
وبيعه وغير ذلك لا يوصف كلامه بخبر وانشاء بل كالحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد قهقهته الصلوة ولا الوضوء
صرح به هو الصحيح وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام ينقض الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلوة وفي التحرير فسر
عندي لا نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية فبقي مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم يسترخي منه الاعضاء
وهو سبب لخروج شيء فجعل الشرع الموجب للاسترخاء ومنه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب في غير الامن ينام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا
ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة فيجعل مثل النوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوقه في
ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيرها لندرة الاشهر اشهراه هذا ومنها الحيض
والنفاس وهما لا ينافيان التكليف الا انه لا يصح معهما من العبادات التي شرط ادائها الطهارة فاخر عنها خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنها
الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد
انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الآخر وكذا
القضاء ثم فكذا العتق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزية وعلى هذا قالا فلا يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام التصرف الصادر
من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده
بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسبب لزوال الحدث وهو غير متجز فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم
الرق ينتصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينتصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان
الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها مبقى على اصل الحرية فيصح اقراره بالحدود والقصاص
والسرقة مالكا وقائما في المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح
اقرار المولى في حقه بحد او قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا يملك طلاق امرأته وكذا
يملك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع
كلها للسيد الا ما استثني منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام
وانما يصح امانه مأذونا لانه مالك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاؤه ولا حكومته وكذا امانه
والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا منضما بالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في
الذمة فيؤدي في ضياع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسب له ولا يجوز تبرعاته من اكسابه لانه ملك
المولى او الدائنين ولا يقبل هديته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسري من آبائه وان كان مكاتبا مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي رح فانه
عنده ليس اهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انهما اي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحته والذمة هي كون الانسان صالحا لما له وعليه
به من الاحكام والاول اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يختل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكون عقده محتلا لم يعتبر روايته
بل يصير كالمعتوه والثانية اي الذمة انما يكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له ولتحققها خوطب بحقوقه اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكف
عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة
له صار اهلا لملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
مالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام بسبب ضربه فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو مزعوم الشافعي الشافعية
قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء ويسبب عنه فان الملك
يصح التصرف ولذا الاباحة في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب المسبب واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفكاكه حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكة للسيد
المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه اذا وجد هذا المسبب لسبب آخر
ويجوز تعدد الاسباب لا اهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية
الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت
ما بني عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
يستفاد آه فيرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
وانما يضر هذا الحديث بعض المشائخ حيث اوردوا في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا
فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة فهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكية للنكاح

بكله فمالكية النقص من مالكية الحر انتقص ما يبني على المالكية وهو الدية ولا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكية ليس نصف مالكية الحر بل ازيد
ولا ينقص قدر الربع لان مالكية يد اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا
في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار
المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح
ان لا ينتقص شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المعتبر فيه المالية دون
الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل فرع لو اذن له المولى في
نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن فوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين والهبة
التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن
كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لا ان في كتابة الماذون
عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان الماذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض فيكون كالهبة فيصح رجوعه
بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولذا لا ينافي
التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت ما لا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة
في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء والثلثين بحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي
ليس فيها تبرع كالبيع مثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه التبرع اذا بطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فمنعنا
من الاقرار له والبيع منه ثم انه يفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين او قيمته
يزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت مسئلة الموت هادم لاساس
التكليف لانه عجز كله عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بالعين الا
الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا يصح
ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما المتعلق بعين او مال
فلا يبقى على ذمته ايضا لكن لصاحب الحق ان ياخذه من العين او المال كالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان ياخذه كما كان
في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غيرها كان متعلقا بمال تركه كالديون فان الدائنين لهم ان ياخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون
الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء اصلا
فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها اي الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن
مطالبة ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في
المطالبة والآخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا تم القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل ا
في بعض شروحها ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة الجائية اليه وفيه انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا
على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايهما ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها

وبقيام احدهم بها سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة الى الذمة في الدين والدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات واذ لا دين في الذمة فلا ضم فانه لا يرد عليه شيء الا ما يقرر في مذهبهما وعندهما يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الائمة الثلثة بحديث جابر قال كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلعم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة علي دينه فصلى عليه ولان الموت لا يبرئ الميت عن الدين ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا ولو لم يكن عليه دين لما طولب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فاي شيء يؤدى واذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة به لبقاء المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل والجواب انه اي قول ابي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلعم يقول هي عليك حق في مالك والميت عنها بريء فقال نعم فصلى عليه اقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله اراد كانه بريء توثيقا للكفالة قلت لقول هذا العيب في العدة اي كانه بريء تاكيدا في العدة والضا يحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا الكفل به فاتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتامل فيه والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم اي اثم عدم ايصال الحق الى المستحق لا يفتقر الى بقاء الذمة اذ الاثم باعتبار عدم الامتثال بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه اليه به المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطي الدائن حسنات المديون عوضا يوم القيمة كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو لبقاء الدين من جهة من الدين له وهو الدائن فان السقوط بالموت لضرورة فوت المحل لا لانه وصل حق الدائن فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهة والحاصل ان الدين وان كان ثابتا على ذمة الميت ولذا يؤدى في الآخرة لكن الميت ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط لجهة قصور في المديون بعدمه والدائن وله المطالبة كما كان ان ظفر ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فالدين امر نسبي بين الدائن والمديون فلا يسقط لوجود [illegible] احدهما دون الآخر اذ لا يعقل وجوده بدون احدهما والاحضر الاوضح انه صحة التبرع لسقوط الاثم لا لبقاء الدين هذا والله اعلم باحكامه

المقالة الثالثة في المبادي اللغوية من لطف الله سبحانه احداث اللغات الظاهر اللغين فانه جمع سالم للغة على خلاف القياس نحو سنون بناء على ان القياس ان يجمع سالما وان كان غير عاقل على اختلاف الرائين فمنها اي من اللغين تشعبت غصون الفنون من العربية والفارسية والتركية وتحصيل من احداثه غرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في الضمير آخر غيره وكيفيتها من الكيفيات والمزايا والصرافة والكناية [illegible] والبيان والنظم والفقه وغيرها فحدثت فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظمى من جملة انحاء الشكر اظهار النعمة [illegible] وهو اي اللغة [illegible] باعتبار التعبير اللفظ الدال ووضعه هي اي الدلالة المفهومة من الدال لكمال معناه مطابقة وفي جزئه تضمن [illegible] [illegible] الدلالات التي يتحققان فيها الا انها متحدتان مطلقا حتى يلزم [illegible] الالفاظ المترادفة [illegible] في مقابلة [illegible] فان اللفظ المفرد لا يدل الا على الكل اجمالا والكل [illegible] بعض الصورة وحدانية لا تفصيل فيها للاجزاء الا بعد التحليل اي بعد تحليل الذهن تلك الصورة [illegible]

ليس تصور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء منفهمة بنفسها الا بعد التحليل فليس التضمن معلوما للملابتداء الا بعد التحليل فهذه الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث
انها مشتملة على الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان ارادوا الاجمال في مدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيه الكثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ
المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى بحت مثل المدعى فلا بد من الابانة وان ارادوا صحة الكثرة الملحوظة لحاظا واحدا او عرضت لها وحدة اجتماعية فنسلم ان
المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال والا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان الصورة في الحقيقة كثيرة وفهم اشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما يصنعون
بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب بقوله وفي المفرد المشترك انما تتعدد الصور عند انفهام المعنى لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدة كما قالوا اما الوضع
الواحد فكانه موحد الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد ومن هنا لا ترى لفظ واحد موضوع لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت
اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المنسجمين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما يصنع
في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما البلقة فتفاوت المحل ارتفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان باعتبار
اجتماعهما في محل واحد فلاح لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين ان الصورة الواحدة يجوز تحليلها اي الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة
ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تقدم
ولا تأخر قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق
متخالفة والبديهة تأبى عنه كيف وهو من المحالات عقلا ان ينحل المتباينان انتهى وتفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تع يعلم الاشياء كلها
دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشأ هذا الانكشافات هو ذاته تع كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء
مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد عليهم ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون
الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تع فعلي سابق على المعلومات
فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتبعه محقق الدواني بالقبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة
اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه اشار المص بما في الكتاب وبما في الحاشية ولا ريب ان هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد
قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي بمراحل من انحلال البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المتحللة الى الكثيرة وان نسبة
تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم ان لا يكون الباري عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم
بل مذهب كل عاقل بل ارادوا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اي مبدأ الانكشاف
واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا لو ارادوا المص لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل ارادوا انحلال الصورة الواحدة
للمعلومات الحاضر عنده تع في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في
استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة او ذات فكون
لا اتحاد واما فني شيء ذات او صفة فعدم واستحالة الاتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا
ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد
الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين غير نفس المتباينين راسا وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل حد حتى المقدارية لان الحمل هو اتحاد
المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا شك في استحالته فظهر منه اندفاع ما تخيل وروده وان هذا الاشكال لا مخلص عنه وانه يلزم في التجـ

الاتحادي بين الجنس والفصل والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناءه على القول بالشبح دون حصول الاشياء
بانفسها ان الكل اجمالا انما يتعقل بصورة شخصية لاتركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما وح لاتحليل اصلا والحق ان
هذا ايضا بعيد فانا لا نعقل القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بينا في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وايضا نسلم ان صورة الكل انما يتعقل
سواء اجمالا الا بالشبح او باعداد لانه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير فهم الذين هما بالشبحين
الاخيرين للجزئين فلا اتحاد في الدلالتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا بان التضمن تابع للمطابقة والتبعية
يقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال وما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانهما لما كانت لا يتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الا عند
تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا بشرط شيء اقدم من المركب وتلقاه المتاخرون
هذا بالقبول فكيف يتحد الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن المطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شيء هو الجزء تتقدم على الطبيعة
بشرط شيء هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه احقية نسبة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى ان المركب لا يحصل
الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بان الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا ينافي التحصيل لهما في الذهن معا كما في الخارج
يتحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة لها ماخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا والدلالة على الخارج عما وضع له اللفظ
التزام وقيل لا مطلقا بل اذا كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج
التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما
ذهنيا له مفهوما معه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ
مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له لفهم من اللفظ ولو كان
مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام
من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المص بقوله والقرينة قد يكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة
تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يوخذ شرطا كما في المشروطة
ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فما بال المشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروط بشرط الوصف فاللزوم للفظ
من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه
لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند من جوز
التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا التائيد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان
فلا يكون لفظا بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء
في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له
عن هذا الاشكال الا اما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط
كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر المحقق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه متى سمع اللفظ فهم لكن الاول اولى فان
كما قال المصنف في المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضع له بحيث يمكن

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رح كلام على المصنف نفصله بتمهيد مقدمة هي ان اهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على
تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم فهي له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم
والاخيرتان دلالتان تبعيتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما ترجع الى المطابقة كما قيل واما عند
اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام
واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان استعمل اللفظ
فيه مجازا فح لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على
الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من ان ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء
تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لايراد انواع المجازات نقضا
على الشارط فالمصنف اخذ في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي
من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير اي عن شيء معلوم يراد افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لان
هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني
يعني الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل واشار الى ان الحق هو الاول فان كونه في الخارج ايضا قد لا يراد
افهامه بتة وقيل النزاع مبني على ان المعلوم بالذات هو حاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة
وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر
وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوعة للصور الذهنية اراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق
عليها ايضا ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع
بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان في
احتمال كون الجنة واضعين البعد فالواضع هو سبحانه فان قيل المراد المسميات فالمعنى انه علم الله المسميات كلها آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق
لا الالفاظ واوضاعها قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فان المسميات هي المشار اليها فح يلزم اضافة الشيء الى نفسه وان اول
بمسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تاويل خلاف الظاهر من غير ضرورة ويلزم
تاويل آخر في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه بحمل قوله تع ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التاويل ان لا كمال
يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاولياء معرفة الالفاظ هذا وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هي ان الملائكة تكلموا في آدم ليستخلف الله بما ادعوا فضلهم بتقديسهم
بالتسبيح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلم جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية تسبيح كل موجود موجود بعض بعض فان كل موجود
يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تع ويدعوه لكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال انبئوني
باسماء هؤلاء اي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم لا تقومون بالخلافة لان معرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة
ضمير العقلاء لانها من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بقصورهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اذ خلق من شئت
واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من الباب في شيء وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تع ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجوع اي القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يلتفت
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وباختلافه الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده
من الآيات اختلاف السنتكم في افادة ما في الضمير بقدرة بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
ولا باس به ايضا كما انكم قلتم بالتجوز في السنتكم هذا وقالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني بالتوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما افيد انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر هو الاول
ثم اختلف في ان وضع اللفظ لمعناه هل لمناسبة بينه وبينه ام لا والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا لجعل بعضها يعني وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح
وشان الحكيم يابى عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى حتى المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت هيولى كل قوم ارادها بما فيه صلوح كمال
لا كما يقول به الفلاسفة من تحريك ارضها السماوية والارضية اي العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والا فاعطاء الهندية لاهل
والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اي من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة لكون امزجتهم كذلك واما القول
بالتناسب الذاتي بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خلي وطباعها والاكتفاء به في الدلالة بان يكون العلم بهذا التناسب كافيا
في افهام المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين كما يحكم به العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه اراد بالاقتضاء ما ذكرنا ولو اراد بالاقتضاء الذي مقابل الوضع والكان من اعراض مفارقة ثم بعيد
ورد ما اورد عليه ما ذكر ثم بعد التجاوز عن بعده ومكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد
قدس سره انه لقيه اي لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي هكذا سمعت
ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد ابن سليمان نحو تاييده ويجوز ان يكون
فهمه لمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا للاكتفاء بالمناسبة فقط فحينئذ احتيج الى الوضع والطريق الآن في معرفة الاوضاع التواتر
كالنور والنار والمتشابك فيه بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها مسقطة لا يلتفت اليه لكونه فيما لنا
للضرورة القاطعة والطريق في المعرفة والآحاد ايضا كنقل الاصمعي والخليل وقد يستمد بالعقل في اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا
الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لان الاستثناء للاخراج بالولاء يوجب دخوله وهذه
مقدمة عقلية مسئلة هل يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع ايضا كالخمر
للنبيذ للتخمير قياسا على كونه لعصير العنب لمشتد والسارق الموضوع للآخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كلية باعتبار تعمل مفردات في وضع اللغة فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضي فجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني
قياسا على القياس الشرعي بجامع انه لا اثبات الا للمعلوم للمشكوك فقيل هو قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس في اثباته فيه دور واجيب بان القياس عبارة

لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا القياس لاثبات صحة القياس في اللغة ودفعه يعني ذلك نعم انما يتمشى لو كان القياس في غير الشرعيات حجة قلنا قياس مع الفارق اذ ثبت هناك اي في القياس الشرعي الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيحدث المعنى العلة للمعلول الحكم لا يحدث المعنى اللفظ والا لزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا اي لا يجوز القياس في اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع ثم يثبت بها الجواز بما في الاحكام الشرعية حتى لا يمنع القياس فيها ايضا الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في كل وجد فيه دهمة والقارورة في كل ما قرار [illegible] الاصل اي كل فيه قوة وغيرها مما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة امر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كلما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم بها وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم تقسيم وهو اي اللفظ الدال بالوضع مفرد ان لم يدل جزءه على جزء معناه فنحو الرجل مفرد لانه لفظان [illegible] العرف وقيل هو مفرد ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والا فمركب فيهما اي في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزء معناه مركب [illegible] اي المركب الذي جعل [illegible] على الاول لان اللفظ غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه [illegible] والمركب بالعكس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين [illegible] هو العزة والمادة فجزءه يدل على جزء معناه فمركب على الثاني [illegible] ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي [illegible] المسند اليه [illegible] اجماعهم [illegible] فانه تحكم من غير دليل بل الفصيح حكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب [illegible] الحروف التي فيه يكفي للدلالة عليه [illegible] اعتبار المنوي الا بتحته بصيرة احد كما في ضرب [illegible] المضارع الغائب فلا يدل على [illegible] احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر [illegible] منسوبا اليه [illegible] يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باوكد وجه فان قلت [illegible] المضارع الحاضر والمتكلم فينبغي ان يكون المعنى الفعلي [illegible] يدل العزة والتاء [illegible] المتكلم والحاضر والباقي على المعنى الفعلي قلت لا يلزم [illegible] لجواز ان يكون شرط الدلالة وضع اجتماع [illegible] فلا يدل ان على الانفراد على شيء كما لا يدل [illegible] على الانفراد على المخاطب لا يرد على الاصطلاح الثاني نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم ان يكون مركبا انما لا يرد لتصريحهم الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في [illegible] على جزء معناه وههنا ليس كذلك واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقب عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب ويلزم ان لا يكون هيئة الثاني دالة على المعنى والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك واي حجة قام على بطلانه فانهم والمفرد اسم وفعل وحرف

لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك اي الاستقلال اذا لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ انه مرآة للغير وحال من احواله فيصلح ان يحكم عليه ويحكم به او لا يستقل معناه بان يكون آلة لملاحظة غيره مرآة لتعرف حاله [illegible] حال من احوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي [illegible] لان يحكم عليه [illegible] بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا هذا المعنى النسبي الذي [illegible] اذا لوحظ بالذات [illegible] انه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال [illegible] لوحظ [illegible] استقلاليا لو [illegible] وان لوحظ لا غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم ان الاختلاف بين [illegible] والحرف بالكلية والجزئية وبما قررنا سقط ما اورد المصنف ان المعنى الاسمي قد يكون جزئيا والحرفي قد يكون كليا [illegible] وهو الحرف [illegible] معناه اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة وهو الفعل ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل [illegible] في مادة [illegible] لمعنى كذا او لا يدل

على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير
مستقل فانه معتبر فيه لا بنفسه بل على انه ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فاعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث
مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل وعلى المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار
لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اي الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وما اشتهر
بين الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدء مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع وانما يكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الكلي احتج ان الفعل لو وقع
مسندا اليه باعتبار معناه ومفهومه المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من
يراجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان وايضا لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى
ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال اولا انه موضوع
للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مسندا اذ لا تميز عند العقل واللحاظ عن الاجزاء الباقية فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم انه متحقق معها فالحق
ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادته موضوعة للحدث وهيئته موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر [illegible] في زمان
معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظا مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال وقد تحقق في مطلع
الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض بعد ان يحصل صورا اخرى وبعد التحليل
يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به
نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية
قطعا واجزاؤه مندمجة فيه فلا يتخلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعا لكن لا ينبغي ان يفهم ويلوح ما عرفت ان اللفظ
المفرد لا يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به استقلالا فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة [illegible] السكوت [illegible]
يكون احدهما مسندا والآخر مسندا اليه او عن اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد والمتقدم [illegible] المسند والمسند اليه [illegible] هذا
الحكم النقض بمثل يا زيد لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه [illegible]
نائب عن الفعل منقول عن الخبرية الى انشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا فعل ههنا بل صيغة [illegible] الانشاء
الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب لافادة اي لافادة ما ليس [illegible]
حاصلا من قبل وصار مذهبا [illegible] وان لم يكن وضع المفرد للافادة بل كان للاعادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة فمعرفة
المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة
المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى
غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجري هذه المقدمات في المركب لا ان يقال ان
من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص كخصوص الوضع ان
لا يلاحظ حين الوضع امور متعددة بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعا لخصوص معينهما وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع
له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما للعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف ان يكون الموضوع له اعاما

ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فلذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب والنصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لمخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا وامثاله فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام ولك المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصيته دون المعاني فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت للمعاني التركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل اوضاع المفردات كافية وهذا الراي فاسد اشد فساد ايظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما والخاص اي الموضوع وقد تقدم شرحه كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور او المتصف بالصلة لكن لا يكون ملحوظا الا ان الوضع له بل الا ان يجعل مرآة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها او الاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وعزي الى الفاضل التفتازاني اما الوضع الخاص للعام على سطح نظره وهو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو من الملاحظة واما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى جميع شيئيت كجرجي وجرجي فلنفصلها مع احكامها في فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخلو عن شائبة دور فان اريد به ما يؤخذ منه المشتق لا ما يؤخذ منه المشتق ويجعل التعريف لفظيا وهو اولى ولا بد للمشتق من تغير في المبدا الاصل اما بحركة فقط او حرف فقط وكل منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائيا وهذه ستة حاصلة من اخذ التغير بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلاثيا وهذه اربعة حاصلة من اخذ الاول مع اثنين من البواقي وحال كون التركيب رباعيا وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بينا والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل وغيره مما اندرجت تحت ضابطة كلية وغيره اي غير مطرد كالقارورة غيرها مما لا يندرج تحت ضابطة والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكلما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد اوليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط فلا يطرد وهو اي غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزء الذي هو الاصل هذا ظاهر على راي الجمهور ولا يصح على ما سنختار ان لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء وبني على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى عز وجل قالوا العالمية له تعالى بدون علمه فاعتبروا الصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم اتفاقا قالوا هربا عن لزوم تعدد القدماء بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل الا ترى انه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى بقوله لقد كفر

الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة فالقیل بهذا یلزمهم ایضا قیام العلم و القیام العالمیة بذاته سبحانه قالوا و اما العالمیة فانما هی من النسب الاعتباریة دون الصفات العینیة و الجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء التی هی ذوات قدیمة و انما ذم الله القول بهذا فان النصاری انما یقولون بالثلثة و الاله لا یکون الا ذاتا قدیمة واجبة و اما الصفات التی یقول بها فواجبة للذات لا بالذات فانها محتاجة الی الذات فلا یکون واجبة و اذا لم یکن واجبة لا یصح دعوی الوهیة من احد من الحمقاء و العقلاء فلا یکون هذا مشمول الآیة و لیس المقصود من الجواب ان تعدد ذوات قدیمة یستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتی یرد علیه ان التقدم و المکان للذات لا یوجب الوجوب لا ینافی الامکان الا تری الفلاسفة یقولون بقدم الفلک و غیره مع القول بامکانه فتدبر مطلع الاسرار هہنا کلام یجب التنبیه علیه و هو ان العلم بغیرہ من الصفات یطلق علی معنیین احدهما المعنی المصدری المفهوم للکافة الثانی ما به ینکشف الاشیاء و یترتب علیه هذا المفهوم فالثانی عندهم فی الباری عز و جل نفس ذاته فان ذاته بذاته ینکشف الاشیاء و لا یحتاج فی انکشاف الاشیاء الی امر آخر یقوم به کما یحتاج الی امر زائد علی ذواتنا فی انکشاف الاشیاء و المشتق منه هو المشتقات هو المعنی الاعتباری الاول القائم بذاته لا یلزم اصدق المشتق قیام المبدء فلا انفصام الا ان المشتق الامور الاعتباریة کیف یصدق علی الذات التی ینتزع الاعتباریات عنها و ح فهم لا یقولون بصدق المشتق من غیر قیام المبدء و هذا الی ما قیل ان المعتبر فی صدق المشتقات القیام الاعم من القیام بنفسه بمعنی سلب القیام بالغیر و هذا متحقق فانه عسی ان یکون صحیحا لکن عبارات امثال الزمخشری و السکاکی مع تصلبهما فی تشنیعهما من الاعتزال لا یساعده مسئلة اطلاق المشتق کالضارب للمباشر الضرب فی الحال حقیقة اتفاقا فان قلت کیف یصح هذا الاجماع مع اجماعهم علی ان المشتقات لا یدل بالوضع علی الزمان اصلا قلت لعل ذلک الاجماع علی وضعه مفردا و هذا فی حال التركیب لافادة المعنی فتدبر و اطلاق المشتق باعتبار المستقبل ای اطلاقه علی ما لیس بمباشر لکنه سیباشر فی المستقبل مجاز اتفاقا کذا قالوا اقول فیه ای فی نقل الاتفاق نظر فان ابن سینا و اتباعه ذهبوا الی تحصیل معنی القضیة الی ان معنی کل ب ج کل ما یصدق علیه ب بالفعل فی احد الازمنة الثلثة فلا اتفاق و الجواب ان لیس مقصودهم بیان اللغة بل بیان ان القضیة المعتبرة فی المنطق المستعملة فی الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان علیه بالفعل و لو سلم انه حسبان فی اللغة فلا اعتبار لهذا فای حجة فی حسبانه فانه لیس من الرجال بهذا المقال فلا یعتد اجماع رجال هذا الشان فان قلت فما تصنع بقول اتباعه فی ترجیح اعتباره علی اعتبار الفارابی انه موافق للعرف و اللغة و منهم من عدّ من رجال هذا الشان قلت انهم ارادوا انه قریب من العرف و اللغة صرح به بعض منهم فتدبر و اما اطلاق المشتق باعتبار الماضی فی المباشرة ای علی من باشر فی الماضی لکنه غیر مباشر فی الحال فقیل و هو الاصح المختار مجاز مطلق سواء امکن بقاءه کالاعراض الباقیة من السواد و البیاض اولم یکن بقاءه کالسیالة من الاعراض کالحرکة و نحوها و قیل حقیقة مطلقا سواء امکن بقاء او لم یکن و هو مذهب ابی علی الجبائی و ابنه و قیل بالتفصیل بین امکان البقاء فقالوا فیه الاطلاق باعتبار الماضی مجاز و غیره قالوا فیه حقیقة لنا التکاذب عرفا بین قولنا زید قائم و زید لیس بقائم فان اهل العرف یدرکون بین القولین متناقضین متکاذبین و لو صح للماضی حقیقة کما زعموا و قد صح للحال بالاتفاق یجتمعان حقیقة اذ لا منافاة بین سبب القیام فی زمان کالحال و ثبوته فی آخر کالماضی فبطل التکاذب هف فانهم و استدل علی المختار بانه یصح النفی ای یصح نفی المشتق عن مباشر الا فی الماضی و صحة النفی من امارات المجاز و اما صحة النفی فلانه یقال لیس الکاتب فی الحال فصدق الاطلاق و هو لیس بکاتب مطلقا و منع صحة النفی انما ان صح عقلا باعتبار استلزام التقیید المطلق و اما لغة فلا الا تلزام للمقید المطلق الا تری انه یقال معدوم التنظیر لا یقال معدوم و الذی من امارات المجاز الصحة اللغویة ثم ان الدلیل منقوض بانه یصدق علی المباشر فی الحال انه لیس بکاتب فی الماضی فلیس بکاتب مطلقا و صحة النفی من امارات المجاز فیکون الاطلاق علی مباشر الحال مجازا و لا کان المستدل لو لاحظ المطلق و المقید و قرر الکلام بانا استقرینا الاطلاقات اللغویة فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر فی الماضی و صحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الکلام و اندفع النقوض لکان صحته بهذا الاستقراء عسی ان یکون مکابرة فتدبر و استدل

الصغر بانه لو صح لما قبله حقيقة يصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو مجيء معنى الاصل في عالم الفعل وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان جسم الابيض اذا صار اسود يصدق عليه حقيقة انه متحد في الاسود بمعنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض قد انعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي الابيض عليه اي الذي صار اسود واطلاق على غير الموضوع له لا يمكن له حقيقة اقول ان الانعدام للابيض في الحال عند صيرورته اسود لا ينافي الاتحاد اي اتحاد الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك الانعدام وعدم الاتحاد في الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود وانما يلزم ذلك لو صار اسود والابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم بل الاطلاق الحقيقي يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس الاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض باطباقهم على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل لا يخفى انه نقض لا معارضة كيف لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما هو الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف هذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لم يدع انه حقيقة ولا كلام لنا معه والحل ان الكل في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كما حتى يلزم من صدق ضارب امس ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم ان يكون لنفسه او لنظيره او منه وواما في العرف فلا يقال زيد معدوم فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت لغة وعرفا للنائم فانه مؤمن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن للكفر المتقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة العياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشائع جائز لغة والمانع شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي والحل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهده وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالنية والايمان اعم من المشاهدة بالفعل وبالقوة بهذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني منه والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على القول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فالظاهر ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه العامة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة وقوة فلسفية هذا وقد يجاب في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي ايضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق فيما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر ومالك بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل ثم يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحو من الاعراض السيالة فانها لا توجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى مدينة ويراد به اي بالحال اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا واعراضا فاعلم انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تعذر بقاؤه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم لغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره بناء على ان

صفة واحدة حقيقية قائمة بالفاعل فقط دون المفعول الا يلزم قيام عرض واحد بموضوعين وانما له نسبة بالعرض الى المفعول هي المضروبية وليست المضروبية

صفة حقيقية مغائرة له فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها لعمرو وقد تبرو لا يخفى على من له ادنى تدبر ان غاية ما لزم ان المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل عتبارية ناشية عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق عن الصفات الحقيقية كذلك يجوز عن الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول ليس كذا فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول ماخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على انهم اعتبروا اشتقاقه عن المصدر المجهول والا فالمصدر قائمة بالمفعول كالغيارية بالفاعل لا انهم انما تم على راي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل اما على راي من ادرج فلا ولعل وجه من اخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول فانهم قالوا انه اي الله تعالى متكلم ولا كلام له عندهم لعدم قولهم بالكلام النفسي ي يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يقوم به لا يستحيل قيام الحادث بذاته تعالى بل كلامه لافادة المعنى بل كلامه هو ما يخلقه فيه قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بشيء فان المتكلم عندهم مشتق من الكلام وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما ان المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم هذا اقول التحقيق في الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقرو وقدرة على تاليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التاليف لا بقوة زائدة عليه كما ان نقدر بقوة زائدة فهذا التاليف يقال التكلم ايضا وقد عرفت فيما مر ان هذه التحليلات باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة وله حقيقة حقيقية قديمة والمتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة والتاليف ليس مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه تعالى لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به وتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسنذكره ثم منه لنا الاستقراء فانا استقرينا الاطلاقات اللغوية وجدت لنا علما ضروريا بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا وما قيل نقضا عليه انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ فليس هذا الاطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لغة فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره فهو اي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور وقة فلسفية

وعرف اللغة مبني على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ قائمة بنا لنفسه على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان او الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون ان بالحركة يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فخشع صاحب المطارحات عليه اثبت ان الاصوات يقوم بالمجردات وباجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام واو قلنا التكلم تاليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة قالوا اطلق الخالق المشتق من الخلق والخلق هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم ان مشائخنا لم ياخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب بانه غير محل النزاع لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة لشيء ليس بسديد لان الفرق تحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط واحد لهم الاشتقاقات الجعلية كالتمار والحداد لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مخترعا من غير ان يكون من اهل الوضع حتى يرد انها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به ليست من محال النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه المخلوق فعادت المعتزلة فقالوا ليس الخلق التاثير لانه ان قدم التاثير قدم العالم اذ لا تاثير والحال انه لا اثر فالاثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج الى تاثير آخر وتسلسل لا يخفى على من له ادنى فطانة انه لو تم هذا لزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه موثرا في الحادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فللتعلق

نسبة الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات والاعتباريات وان كانت محتاجة الى موثر كالحقيقيات الا كما زعم انها لاعتباريتها لا يحتاج الى موثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا اشتهر ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير وان اذ بهذا التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المعلول بعد تعلقه كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان اعيد قيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي ان يقال لان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر وانصف مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يكون الذاتي اي بين الثبوت لو لوحظ الكل مفصلا وههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يجدان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم ماخوذا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد الكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا وبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهومها الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد بمعنى الجسم اسود والجسم له السواد بل جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرة في مفهومه ومرة في المحمول ولا يفهم معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط لفرد ان الجسم وهو يصدق عليه وعرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصية بها بنسب جودة اليه يقال انه هو وفرد اخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقة فان السواد اسود بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شي كان مفهوم اسود وعرضيا واذا اخذ بشرط لا شي كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل هذا المتقيد الا انه يكون عين المحل ويتحد معه كيف يتحد عرض فان اتحاد الاثنين محال كما مر غير مرة وكيف يتقوم به امثال المحقق هذا تقرير كلامه على ما يوافق مرامه ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد ولا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المتفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف وهو الاشبه فان المشتقات محمولات والمحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين يحتاج في التعبير الى اخذ الذات المبهمة تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شي فهي صالحة ان يرتبط لغيرها وان فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شي فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجود مغاير للموضوع فلا يصلح لان يرتبط لغيره هو هذا تقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسائط بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجودها رابطية ثم ان قال لا حاجة الى الذات ح منظور فيه فان الخصم لا يقع عليه انه لم يوخذ الذات لصحة الحمل لا لانه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذا مركبات من الذات والصفة بل هذا الكما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذا الفرق بين الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شي وبشرط لا غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة ووجودها رابطية لكن المبادي الحاصلة لها بالذات حقيقية ووجودها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط الحمل فافهم ثم اعلم ان اسماء الزمان والمكان والالة تدل على ذوات مخصوصة

الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر الى افرادها لان سنة مخصوصة الا انها تميزت بالخصوصية فالخصوصيات من الزمان والمكان والآلة غير داخل

وربما يمنع في الاطول اعتبار ذوات مخصوصة لجواز ان يكون الخصوص من اللوازم فالمعتبر فيه الشيء المطلق وصادقه الخصوصيات فان شيئا يقع فيه الضرب الذي

هو مفهوم المضرب مثلا ليس الا الزمان والمكان فتدبر فصل الثاني وهو اي المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل من المعاني المتعددة ابتداء من غير

اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبل فمشترك والا وضع لكل تعدد فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول

او لا لمناسبة فمرتجل والا اي وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني فحقيقة في المنقول عنه مجاز في المنقول اليه مسئلة المشترك [illegible]

باستحالته لعل المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش [illegible] لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه عاقل المراد لا استحالته ضده وقيل امكانه فقيل لعدمه وقوعه وقيل وقوعه وهو الاصح فقد [illegible]

الوجوب والاستحالة ثم لم يكن القول بالوجوب لغيره وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له الا الاستحالة بالغير ليس الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال

اخذ قول الوقوع وعدمه ولذا وجد استدلال لنفيه فقط لنا الفرء موضوع الحيض والطهر لتبادرهما عن الاطلاق اذا ثبت وهذا تركيبهما مما ضد ان فيسقط منع مماحثة

الاشتراك بين الضدين روي عن الامام فخر الدين الرازي منعه بين النقيضين لكمال التباعد ثم استدل على الوقوع بل الوجوب الا انه لم يكن اي لم يوجد في كلام العرب كثر المسميات

الالفاظ بازائها اللازم باطل لانه يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية فلا يبقى كل واحد منها بازاء كل احد من

المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفد وانما كانت متناهية لتركيبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي

متناه واجيب عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع بهذا ولا نسلم انها غير متناهية

وان اردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز ان يخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها ويكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء [illegible]

ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا ايضا غاية ما يلزم على هذا التقدير [illegible] خلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وتغيير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك

بين الكليات المتخالفة وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية [illegible] المتخالفة فثبت عدم تناهي المعاني [illegible] على الشق الاول هو المختار

التخالف النوعي بين مراتب الاعداد [illegible] التخالف النوعي [illegible] الحقيقي [illegible] في العرف تخالفا نوعيا والفرق

الكلام والفلسفة يعدون امثال هذه المنوع كابرة فتفكر اي بهذا الجواب او الفرق باتيل الاسلم خلو المسميات [illegible] عدم الاشتراك [illegible] وضع لفظ لكثير من

المعاني مرة واحدة من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص [illegible] اي الوضع العام [illegible] الخاص [illegible] المتماثلة اي من حيث

انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة [illegible] في اسم الاشارة انما يعبر من حيث انها [illegible] وفي هذا المعنى ليس

المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازائها من وضع [illegible] كذا في الحاشية فتذكر

والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف [illegible] من المكابرات كيف ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها [illegible]

الكلي المشترك فيها انما هي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه موضوع لها لا غير فتدبر [illegible] يرد عليه ان وجوب الوضع من حيث التخالف ثم [illegible] لا يمكن ان يوضع لها اسم من حيث

التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم ويفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا فتدبر واجيب بان ما نعقله متناه وهو المحتاج

اليه حين الافادة بهذا الاسم فان اريد خلو ما نعقل عن الوضع له ثم فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان اريد خلو غير المتعقل [illegible]

انه اي ما نعقله غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي وهو المراد اي غير المتناهي لا يقفي [illegible]

ان الالفاظ متناهية وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب [illegible]

غير واقف الى حد كالمعاني فانقلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب [illegible] فلا يكون [illegible]

تحير ولو قف تلك مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الفاظ كثيرة فكذا هذا نعم لا يصح ان يحيل المركب من الفاظ فوق ثلثة اسماء واحدا كبعلبك ولا حاجة
اليه بل يكفي الوضع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسما واحدا اولا فتدبر وايضا الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ يجوز التعبير بالالفاظ
المجازية ولا باس به قيل كثر اللغة مجاز وايضا الجواب بالنقض فانه يقال لو تم الدليل لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان غير متناهية اذ لولاه لكان لبعض المتناهي
بازاء المتناهي منه وبقي الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا اريد بالا تناهي الا تنقضه فغاية ما لزم الاشتراك الا تنقضي لا الاشتراك في غير المتناهي
بالفعل وهو المستحيل ثم لا يخفى انه ينقلب على اصل الدليل فانه يمكن ان يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل ويجوز ان يكون الوضع لا تنقضيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا
ويضع لمعنى وبهذا التخريج تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر واستدل ثانيا على وقوع الاشتراك بل وجوبه
بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة هو الموجود واجبا وممكنا هف والجواب الاختلاف بالوجوب
والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما متواطيان بين الواجب والممكن قال المصنف وحاصله النقض بهما ولا يخفى انه يستدرك ح قوله الاختلاف بالوجوب والامكان
اه بل يكفي ذكر مادة النقض فقط والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه
وممكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب ودون غيرها
من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المقصود من الجواب الاول النقض علم سقوط ما قيل فلينظر للمستدل ان يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة اي
حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع في الاختلاف بالوجوب والامكان ينافي التواطي وحدة
الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم حاصل الجواب ان غاية ما يلزم تواطي الموجود بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان ذاتا
فاورد عليه ان القائل يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف فيندفع ايراد
هذا القائل بذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل اما ان يريد نفس هذا المفهوم اي الوجود او الموجود الانتزاعي او يريد به الشيء يصير واقعيا صالحا لانتزاع
هذا المفهوم ومطابقا لحمله فان اراد الثاني وهي كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينيته لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب اصلا اذ الحاصل انه لو كان
الموجود غير مشترك بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متوافقة بالماهية لان الذوات نفسه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة فح تم الدليل ولا يرد النقض
ولا يتوجه الحل لا انه لا توجه للدليل ح فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة واجبة وممكنة كما لا يخفى على من هو كيابسته وكذا لو بني على راي المشائين من الفلاسفة
من العينية في الواجب الباري والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيدا نعم يتوجه عليه انه انما يلزم مطلوبهم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود للمصداق
في اللغة وانى لا يفيد وان بني كلامه على مذهب جمهور المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المعنى فاسدا في نفسه ح يتم جواب المصنف فانه ممكن بالذات
واجب مقتضا للذات ايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول تعين جواب المطابقة كما قررنا
لكن الوجوب ح الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه و
يمكن بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون الاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء اصلا فانقلب مما يعنون الوجود الالفاظ المشتركة قال وما يظن به ذلك اي الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز او موضوع للواحد فقط او متواطي
موضوع للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم الاختلال لان الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة
فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي يوم الهجرة حين
ساله رجل عن رسول الله صلعم من معك قال رجل يهديني السبيل فانهم واراد يهديني سبيل الله واوهم انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

كما لا يخفى وعلى انه لا ينتهض هذه الحجة على من قال بعمومه كالشافعية انه يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود تفهيمهما لا تفهيم احدهما ولا يستحق الجمع
على من قال بوضعه للتبيين فان الاخلال بالمقصود لا خلف فيه ح فان اكثر افعال البشر لا يترتب عليها اغراضهم منها وهو امر وضع البشر السبب لاشتراك
غالبا فانه يقع لفظ مع الجهل بوضعه لاخر مسألة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل هل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح الوقوع
في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعالى ثلثة قروء والقرء الحيض والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس اقبل وادبر وقوله صلى الله عليه وسلم دعي
الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي المنكرون قالوا ان وقع المشترك في القرآن فهو اما تطويل الكلام بلا فائدة وهو مخل بالبلاغة لان المغني عن الاشتراك الدال
على المراد من المشترك مع البيان مغن عنه اي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما اورده الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان كيف يكون
المشترك حشوا اذ يجوز ان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الاخر حشوا او غير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يقع البتة قلنا نختار الشق الاول
ولا نسلم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفسير من البلاغة فلا يكون بلا فائدة وايضا لم لا يكون هناك نكتة ويفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون
تطويلا بل هو التعيين طريقا الى الافهام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا طول في اللفظ ونختار ايضا الشق الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا
يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد اخرى تحصل من غير المبين كيف وفي غير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب كحسن الاستعداد للامتثال
لينال الثواب وقد يقصد الاجمال اي حكم المجمل لا لافادة الخصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوص مسألة هل يعم المشترك عموم اختلف
فيه فمنع الامام الهمام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم الثلثة من المعتزلة
وجوزه الامامان الشافعي والمالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة قيل في شرح المنهاج
نص عليه الشافعي في الام بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل لا تعارض فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع وايضا
ومنهم من جوز في النفي دون الاثبات واختاره الشيخ الهمام في الهداية لو حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ولفظ المولى مشترك ايهما كلم حنث
لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي الافرادي بمعنى انه يدل على كل واحد واحد بمطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطا
للحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محل الخلاف المجموعي وح يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منها فان المشترك
عنده كالعام في افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متفقها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام يفيد
الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع ويتضح لك ان شاء الله تعالى ثم اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ
كان لواحد ثم استعمل في اثنين ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام محمد الغزالي انه حقيقة في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا على الثاني
عدم الجواز اولا على الاول لنا لو جاز لزم ح اي حين الاستعمال في اثنين توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا اذ المقتضي هو الوضع
والاستعمال موجودان فيهما ولا مرجح لاحدهما على الاخر وتوجه الذهن في آن واحد اليهما محال وهذا غير واف اذ من الجائز ان يكون هناك مرجح من
خارج ككثرة الممارسة باحدهما ونحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى النسبتين وليس ضروريا ايضا بل ربما يستدل على وقوعه بوجود
الحدس فان المبادي فيه بالاضطرار تترتب مفصلة فيه ثم ينتقل منها في آن آخر الى المطلوب فتدبر ولنا ثانيا ان المتبادر ارادة احدهما معينا دفعة بالاستعمال
الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ان يعرف انه ايهما المراد ومنعه مكابرة فهو اي قصد احدهما شرط استعماله لغة والا لما يتبادر فالحكم
بظهوره في الكل الحكم باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو تبادر الانتفاء بشرطه ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اما موضوع للكل مع الانفراد او بدون
الاخر او للكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال في احدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه

وهو بيان في وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقوطه مقال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي

بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من ذلك الوضع ارادة

فقط كما بينه المص فلزوم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المجيبين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون معا آخر او لا فاذا اجتمعا كان

كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي لتحقيقه بل يجب الاستعمال فيما حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل اصلا لم يكن

حقيقة ومن شرط عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك

لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا بان يكون هذا مرادا وذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لو احدا فاذا

اريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ للوحدة والمحدة اريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون

كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجازا البتة فارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل حقيقة

يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا هذا قال الشيخ ابن الهمام في تحرير العموم في النفي انه يراد كلما يصدق عليه الاسم فيشمل لان الاسم

اذا اورد عليه النفي يعم ولا يخفى انه ليس من عموم المشترك في شيء بل بالمعنى مجازي واقع تحت النفي فيعم وحمل على هذا مما ينبغي لا العموم

قالوا اولا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس الآية والسجود من الناس وضع الجبهة

على الارض ومن غيرهم غيره وهو الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي

من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد ايضا من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع

وهو في الانسان يتحقق بوضع الجبهة فاذا غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار وفي غير الانسان بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه فلا يرد ما في التلويح ان هذا

السجود القهري يشمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فهو لا يتأتى في غيرهم فلا يصح الاسناد ووجه الدفع ظاهر على

ان لنا ان نقول ان المراد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا ويجوز ان يكون من للبيان والمعنى والتبعد على العالمين كثير وهم الناس كلهم لكون اللام

للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق هذا الاعتناء منه تعالى بالرحمة ومن الملائكة بالاستغفار ومن غيرهم بالدعاء له

فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي ولو التفسير باعتبار غير الاول اي الاول يرجح الملائكة

يصلون نحو قوله تعالى عندنا ذهبت بما عندك رضي والرأي مختلف اي نحن بما عندنا فيه نحن فهي مختصرة سبب المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد

بحيث لا يمكن تعيين المراد اصلا مجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اخفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية ولا حاجة الى التقييد الا عند الناسخ ومن جعله

فيحمل عندهم على الكل فليس بمجمل وان اقترنت به قرينة الاعمال في الواحد المعين حمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين بحمل او لاكثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع

مجمل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة صارفة عن الكل فان اقترنت به قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا

بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يكن الباقي واحدا فيحمل الا عند المجوز للجميع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما للكل فيحمل على المجاز الراجح اتفاقا وهو

ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظاهر الفصل الثالث الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب

فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الحامل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة وهي حقيقة لغوية ان كان الواضع الائمة وعرفية

عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب العرف كالدابة وضعت في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم وكونها بلوا ذات تخصيص المعنى

اللغوي قيل او باشتهار المجاز كخاتمة التحريم الى الخمر صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن المحلية للفعل وحقيقة الحال سينكشف ان شاء الله تعالى

من نهاهم حقيقة لغوية لا غير اقول وقد يكون بالتعميم في المعنى اللغوي لما استعمل ان الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوات والسلام يعم الامة عرفا وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى وعرفية خاصة ان كان الوضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع وتسمى اصطلاحية ايضا كالمنع والنقض وحقيقة شرعية ان كان الوضع واصطلاح التخاطب الشرع كالصلوة والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير الموضوع له لعلاقة وان كان من غير علاقة كان خطاء وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية المحقق قدس سره للمختصر السببية والمسببية الكلية الجزئية واشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء الملزومية اللازمية الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه الآلية الاشتباه التشبيه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات لا تحقق علاقة غايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني لتشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليست في العلاقات للمجاز اللغوي في شيء وقيل ثمانية عشر كما في المنهاج السببية وهي اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة المشابهة معنوية كانت او صورية المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه اطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه اطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه ولعل الاكمال على ما سبق وقيل في المختصر خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما حصر مشائخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وبهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة والا اي وان شرط التوقف ابل العربية في التجوز على النقل في كل جزء جزء وهم لا يتوقفون عليه بل يستعملون مجازات متعددة لم تسمع باعيانهم ويعدون اختراع المجاز فضلا ولذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ولو كان جزئيات المجاز نقلية لدونوها ايضا ويستدل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لانا نفتقر الى تحقق العلاقة قطعا وفيه ان المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة لا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى التعيين لاسم من بين الاسماء وان اريد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون لسماع الجزئيات قالوا اولا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل يستقل العلاقة لصح المجاز اينما وجدت العلاقة فيصح مجاز نخلة لطويل غير الانسان ايضا للمشاركة في الطول والاب للابن وبالعكس لوجود السببية والمسببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فالتخلف لمانع لا لعدم المقتضي في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل ذلك لمانع نصهم بالمنع للبعد عن الطبع حيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل واستقلال العلاقة بل يكون السبب مركبا منها ومن غيرها ولعله انتفى الغير وتعقب عليه بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل معها فتدبر وقالوا ثانيا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز لكان لا استدلال بجامع فهو قياس في اللغة اذ كان لجامع مستلزم للحكم والا اي وان لم يكن لجامع كذلك كان اختراعا وهما اي القياس في اللغة والاختراع باطلان فلا بد من السماع قلنا لا نسلم الاختراع اذا لم يكن بجامع مستلزم للحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع للمعنى المناسب لما وضع له باحد المناسبات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع اقول معاذ الله لما اجاب الجمهور وايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المعنى المجازي عقلا ولو لم يمنع القرينة عن ارادة الملزوم الموضوع له الى اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وح لا اختراع وعلى هذا لا يحتاج الى نقل اصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقد ترمه

الحجو تفور سے ولعل هذا مرجع الاجماع قال في الحاشية ولك ان تقول ان الدلالة العقلية تكفي للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لا بد لصحة التركيب من امر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي ومع لا تخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق

فائدة لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا اثبت الوضع فيه ايضا فيتوهم منافقته اراد ان يزيل هذا التوهم فقال الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى والاعلية بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر زائد تعيينا شخصيا كان او نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع فانه لا يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعين مطلقا ولو بضم ضميمة قيل وعلى هذا ففيه وضع لانه تعين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة وانما يرد على الاول الحرف اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى المتعلق اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن والاعلية بنفسه فيخرج والجواب انه فرق بين ان يكون المتعلق شرطا للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي وبين كونه شرطا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانها يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اولا وبين ان لا يكون شرط النفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ وشرط فيها كما في المجاز فان معناه وان صح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليس الا اذا لوحظ قرينة فتدبر

مسئلة للمجاز امارات بها يستدل على المجازية منها صدق النفي اي نفي المعنى الحقيقي عن المجازي كقولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسه اي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عن دليل الحقيقة فليس يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه واستشكل بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح النفي اي نفي الجزء او اللازم ولا حقيقة اعلم ان عدم صحة نفي المعنى الحقيقي امارة الحقيقة وهذا المستعمل في الجزء او اللازم المعنى المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة النفي لا يكون اشكالا فالاولى ان يقال ان المستعمل في الكل او الملزوم لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم انه هل يرد على امارة المجاز فقيل لا لاستحالة في انتفاء امارة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة ويعقب عليه بان هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا انتفاؤه علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد ايضا فافهم قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجزء او اللازم من المستعمل فيه هو الكل والملزوم والمراد الصحيح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الاولي فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاولي علم انه مغاير للموضوع له فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي هناك باعتبار حمل الشيء على نفسه حتى يكون الحاصل ان صحة نفي الحمل الاولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا اي وان كان نفي المعتبر ههنا الحمل الحقيقي يلزم ان يكون قول القائل زيد حيوان مجازا اي اطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رايت زيدا فاخبر بقولك رايت حيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي هناك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه ان المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوان عن الحيوان او زيد عن زيد حتى يكون بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعترض على الامارتين بان سلب بعض المعاني الحقيقي لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلب الآخر عنه [illegible] ان يراد سلب كل الحقيقة [illegible] ارادة سلب الكل وهو ايضا غير صحيح ولما وسلب الكل اي سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازي فاثباته اي اثبات المجازية بسلب الكل مصادرة فلم يصح امارتان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجازي ممنوع بل [illegible] الكل مستلزم للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول فيه التردد في المجازية اي مجازية المجاز يوجب التردد في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا [illegible] فيه ايضا حقيقة ولا يصح سلبه عنه نفسه والتر

والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد شرط لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو يتوقف على مجازية المجاز وملائم ان يكون اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق ان يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم للمجازية المجاز ومساويه في الجهالة والخفاء بل اخفى فلا يكون هذا والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض انه لم يعلم بوجه آخر لا بديهية ولا بامارة ومعلوم ان النظرية لا يكون الا فيما يحتمل الامران فيه فاندفع منع بعض الفضلاء ومنع التوقف المستند بانه يجوز بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز ولما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلا عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فاذا سلب احد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مباين له والا لكان له معنى غيره فيلزم المجازية في احدهما دفعا للاشتراك ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة بعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا اورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا ويعقب عليه المصـ وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة دفعا للاهمال وهذا ليس وافيا فانه ان اريد عدم صحة سلب المعنى الذي معناها فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز ان له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة ولو سوا اريد السبب باعتبار المحل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كناسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اي المشترك معلوم الحقيقة فيهما

ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فانها يتبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه والمشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عنده عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجازي لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو الصواب الاول فاسد فان خصوص الخاصة عما هي خاصة له غير مستحيل لجواز ان يكون خصت بالملة وهذا فاسد لان التبادر عنه من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية الا لو اكتفى بعدم تبادره لولا القرينة لم يرد التوجه هذا وهو انما يرد على مذهب من نفى العموم بدلا والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر خطورا في المشترك المجرد عن القرينة واتم يتبادر المراد لكن يخطران في الذهن والايراد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره هو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر في ضمن تبادر الكل والجزء ليس لارادة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا ومنها عدم الاطراد يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرد استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على ان استعمال مجازي نحو واسأل القرية دون واسأل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال

اقول المنع متوجه لم لا يصح اسأل البساط وعدم الشروع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فانما يتمشى في المثال فافهم ولو سلم المنع فلا ينتقض بهذا المنع بالمجاز اذ المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة مجازا والتكلم غير صحيح تعريفا فيجوز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض افراده الموضوع له دون بعض لانكار دواء غير صحيح وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة كما كان المدعون فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال غير للوضع لا يختلف في الافراد بل يعرف نحو واسأل القرية بانها الاستعمال مجاز ادعاء مجازا في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا ايضا مناقشة في المثال ولا ينعكس هذه الامارة حتى يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة الحقيقة اورد على السخي فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملاحظة بالاستقرار او بالملاكة اي الكسب لا يتحقق فيه سبحانه فلا يطلق لعدم وجود الاطلاق ويجاب بان عدم جواز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف

فيه اولا نه موهم للمنتفية وح لا يرد العلامة المرادفة للعام ايضا هذا لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسبب لانه يمكن بغير مخصوص والعلم به انما يعلم من جهة العلم بسبب
لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق فح عدم الاطراد انما يعلم بحج تسبيه ثم عدم الاطراد مم ولا يكون سببه الا عدم
المانع المستلزم لوجود المنافي وعدم المقتضي وليس كسبب او وجود المانع اذ لا مانع ههنا فان الكلام فيما لا نص فيه فتعين عدم المقتضي لا طراد الوضع فعدم الاطراد بعد العلم
فيعلم به وقد جعلتم عدم الوضع معلوما بعدم الاطراد فدار وعدم القول لان توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الدائم الكلي لا في اليقين
الحاصل في الغيب الدائم ولا في الظنون ومباحث اللغة مظنونة ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه لكان يقينيا كليا كلام استوفيناه في شرح السلم
ومنها اي من العلامات الجمع على خلاف جمع الحقيقة كامر فعلم انه ليس متواطيا فتعدد المعنى باعتبار احدهما جمع وباعتبار الاخر جمع آخر فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك
فاذا اقر بكذا امور. وفي التحرير على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه يتم الكلام وبدونه
لان باختلاف الجمع يعلم التعدد والمعاني وسياتي الكلام فيه في بحث الامر ويتضح ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة ليستوفي الكلام هناك انشاء الله تعالى ولا
فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها اي من الامارات التزام التقييد عند استعماله في هذا المعنى كظلمة الكفر فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح
بدون التقييد ونور الايمان ومع التقييد يستعمل في العقائد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي
تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى اخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهذا لا يوجد في لازم الاضافة قطعا
قال في الحاشية ان التقييد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد اخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتامل
فيه ومنها اي من الامارات توقف اطلاقه على اطلاق اخر نحو ومكروا ومكر الله فانه لا يصح مكر الله ابتداء فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة
بما هي مشاكلة مشكل اذ اين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة ههنا اصلا مع انه اطلق عليه في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
فقيل له فيه كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز استعمال احدهما في معنى
الاخر واعترض ايضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد انواع العلاقات اجاب المص بانها نحو من المجاورة واعترض ايضا بانها بعد الاستعمال
والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المذكورة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة المصاحبة في الذكر بل
المجاورة في الخيال وفيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائي فانه لما شبه
حاجته الى الجبة شبيها بالطعام الذي به قوام البدن للانسان وشبه خياطة بطبخه لكن لما لم يعرف هذا التشبيه قيل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة
ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخو جبة ابتداء هذا مسئلة بعد الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ
المستعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة بل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح انه لا يستلزم
لنا الرحمن لانه مجاز لغة او عرفا والحقيقة فيه فردة بوجهين الاول لا يطلق الا على الله ولا تحقق معناه الحقيقي فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب
ولا قلب له سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فان قلت قد يطلق اصحاب مسيلمة الكذاب
عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله عليه الصلوة وآله واصحابه اجمعين وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة
اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طريق اللغة بل انما هو تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير واثقين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب
بل يجوز ان يكون موضوعة للتفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل بغير رقة القلب وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد باعتبار
المرحوم مبين للنعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تامل في هذا التنزل ولنا

عسى ونعم لانهما حقيقتان للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم تقم عليه دليل ولنا المبهمات على راي وهو راي من يجعلها موضوعة
للمفهوم الكلي لم يستعمل في الجزئيات ولا تحقق ان ح اي احد لا يصلح حجة لاستمرار اي شهيد الحجة العدلة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات نحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم يستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط فخروج عن النزاع فانه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة
التركيبية ولا يجوز في شابت وفي اللمة فهما مستعملان في معناهما الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه مشترك الالتزام علينا وعليهم لانتفاء معنى تحقق موضوع بازائه اللفظ
ولا بد منه انما النزاع في كونه مستعملا فيه اولا فوهم فاسد لان لو جب للمجاز معلومية المعنى وان كان موهوما غير متحقق في نفس الامر وهي اي المعلومية متحققة اما تحققه
اي المعنى في الواقع فليس لواجب كما للكواذب ومن ههنا تخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لها حقيقة يستعمله الكذب والهزال والناقل
فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الالزام لا تسلم انه فيها ما الاتفاق على ان المركب لم يوضع شخصا والكلام فيه ثم ان الكلام الى ان المجاز لا بد له من الوضع
الشخصي او هل يجب استعماله فيه ام لا ففيه كلام فانه لا خصوصية للوضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن وعسى مع انهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج من
بحث المشتقات والافعال الملزمون قالوا لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي حين الاستعمال اذ لا استعمال فلا
افادة قلنا الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا فان صحة التجوز من الفوائد ولم ينتف بل بطلان التالي ممنوع اذ لا
استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذ كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي بطلان انتفاء الفائدة ظاهر مسئلة قد اختلف في نحو انبت
الربيع البقل هي فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو التسبب العادي
مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى القادر الفاعل فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا
البتة ورد بما تعرف عليه علم البيان من ان الفعل لا يدل بحسب اصل الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا غير حقيقي فان
الفعل انما اخذ في مفهومه النسبة الى فاعل ما لا الى الفاعل القادر واذا كان الفاعل اعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس ههنا كالسبب الحقيقي هو مدلول الفعل
حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى القادر المختار فيلزم ان يكون هذه الافعال مجازات والتزامه
بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجه وبعض الافعال مسندة اليه ليس اولى من العكس ثم اعلم ان الخطاء من المتعجبين في تقرير
كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فانه لم يرد ان في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف ان فيه تاويلا فاول في المسند
وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذكور وههنا المذكور الاثبات بمعنى اللغة والعرف خلق النبات فيجوز عن الحق والاستعداد له هو التسبب العادي وعلى
هذا القياس يأول في كل مثال يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء وهو الذي اختاره بحر العلوم في تحقيق كلامه في الفواتح ولعل المص الى هذا اشار بقوله فتامل الثاني انه
اي التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه وارادة الآخر بادعاء انه من جنسه فههنا شبه الربيع
بالقادر المختار في تلبس الانبات وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار لا انه اريد به قادر غير ربيع فالمقصود الذاتي تشبيه الربيع بالقادر ونسبة
الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا النحو من القول للاسناد المجازي فهو اولى لكونه اقرب الى الضبط واورد انه لا يكون معينا عن المجاز العقلي كما زعمه السكاكي
وعم السكاكي لاغناء وعن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية كما سبق الا ان ينسب اليه الانبات الا بتاويل واورد ايضا انه لا يكون مجازا في المسند
اليه لانه مستعمل في معناه وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا معه انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه
وكذا الانبات والمتكلم نسب الربيع بفاعله في التلبيس بما سند اليه الانبات اسنادا مجازيا للمبالغة في التلبيس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين
من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال من تتبع استعمالات البلغاء وراجع الى وجدانه وجد هذا المعنى مناسبا وتبعه الشيخ ابن الحاجب لاتحاد جهة

الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة فجعل بعض الاسنادات مجازا دون اخرى تحكم مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون الثاني والحاق ان الكل اسناد حقا في اللغة والعرف ان يقع في محل وهو الامر الذي يقوم به الفعل فاذا عدل عن محله الى الملابس كان مجازا البتة واعلم انه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر ان ههنا تاويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية في قولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل واريد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان الاستعارة تمثيلية ثم انه لا يخلو من التاويل وان كان محتملا الا انه لا يصح ان يكون مذهب الشيخ عبد القاهر الذي قرره الثقات هو ان التاول في الاسناد نفسها الكلمات والهيئة على معانيها فافهم الرابع قول الامام الرازي وهو انه تجوز في المعنى فقط والاجزاء باقية على حقائقها التي في العرف واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله فيصدق به ويعلم ان النقل هي نقل الكلام من اسناد الاثبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع للمبالغة فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام ماضية على حقائقها لكن ليس المقصود الى بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي وليفعل هذا للمبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التاويل والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرره على هذا الا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق في الفوائد بان في الكناية يعبر اللازم عنوانا ويعبر الملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام وكذا المنتقل اليه حكم مستقل مع الحكم المستقل لا يصح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر وهو ان تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الاثبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من اثبات الفاعل فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه لم يرتض به المصنف وقال وما في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه العقلي ... وهذا لم يقل به الا ... كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا يخفى ما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون مجازا لغويا كيف المفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس ههنا استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف او المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير معنوه الاصلي بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل سندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول مثاله من القرآن واخرجت الارض اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظي لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان نسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا ارتضى به البحر الغوري في الفوائد وحاشية فتدبر بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك عند التردد في انه مجاز ام مشترك لان المجاز اكثر ... حتى قيل ان شطر اللغة مجاز وان الاشتراك يخل بالتفاهم ... فانه يصير مجملا على ما قرر ...

تعالى انه ما المراد بخلاف المجاز فانه لا يخل بالفهم اذ يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة عليه وعند عدمها على الحقيقة فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك الورود
في المجاز ايضا لا يفهم المقصود بل غيره وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية واورد عليه ان المخاطب يحمل عند عدم القرينة على
خلاف المراد فيخل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما والجواب ان القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة واما المشترك فلا
يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا وانه اي المشترك يؤدي الى مستبعد وهو الاشتراك بين المتضادين او الى حكم احد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة بخلاف
المجاز فان التضاد مع كونه اقل نزل منزلة التناسب فلا استبعاد اورد على التوجيه الاول بان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين اي استبعاد فيه وعلى الثاني
ان المجاز فيه الضرر اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر تماثلا ينتقل فيه الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجاز اي المضاد له تدبر وعورض بان
المشترك يطرد والحقيقة والاطراد من لوازمه فلا يضطرب وبان المشترك يشتق منه نظرا الى المعنيين فيتسع الكلام وفيه ان الاشتقاق مشترك بين المعنى الحقيقي
والمجازي فالاتساع مع بحاله تدبر وبان المشترك يصح التجوز منه لكونه حقيقة فتكثر الفائدة باعتبار فائدة اعني التطرق شتى وبان المشترك اكثر فوائد انه يستغني الوجه عن العلاقة فهو
اقل مقدمات والاقل مقدمات اسبق وقوعا وانه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة فليتوقف والاولى عند خفاء القرينة لان المستعمل المجاز من غير قرينة لا يجوز قلنا لا تعارض فيما ذكرنا فيما ذكرتم اذ الطرح حاصل علمت
المانعة اقوى مما سواه والغلبة في المجاز فهو اولى تتمة النقل والاضمار والتخصيص اولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص اولى من النقل لما مر والاوجه المجاز
مثل الاضمار لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهما متساويان وخير منه اي من المجاز التخصيص فالتخصيص خير من الاضمار لانه مثل المجاز والاشتراك خير من النسخ لان النسخ اقل وكذا
الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا والوجه الاكثرية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية خلافا لابي اسحق الاسفرائني
قال لانه يخل بالتفاهم فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة وهو وهم لانه لا يجوز استعماله من دون قرينة ومعها لا اخلال ونقوض لانه يبقى الاجمال لانه ايضا يخل بالفهم
مع انه واقع اتفاقا ونقل عنه انه يسمي المجاز مع القرينة حقيقة فيخرج حاصل مذهبه ان المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجمهور فالخلاف لفظي حينئذ
مسئلة المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله
تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل فلا جناح للذل حقيقة بل استعارة
بالكناية وغيرها من الآيات مما لا يحصى كثرة وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم من قتل قتيلا فله سلبه والاستدلال بقوله تعالى ليس
كمثله شيء فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة خروج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور من المستعمل في غير ما وضع له والمجاز بالزيادة
والنقصان ليس منه كما قيل اقول ليس هذا خروجا عن البحث بل النزاع فيه مطلقا سواء كان بالمعنى المذكور او بالزيادة او بالنقصان كما يدل عليه
دليلهم ونقضهم بالكناية واستخلاصهم عنه الاستدلال بانه لا مجاز فيه بالزيادة بل الكاف على معناه وقرروه بانه نفي للشيء بنفي اللازم وهو مثل المثل والمقصود نفي
الملزوم وهو المثل فان المثل يلزمه مثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل وهو مثل له فيقال نفي مثل المثل نفي له وهو كقولهم لا يليق بجنابك ان يكنى بالكفر فانه ليس
الكفر الا ان مفهومه الصريح نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتقرير وجه دلالة الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع مخصوصا لكفى ان يقولوا انه خارج عن محل
النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص عليه تنزلا لا يدل عليه جوابهم عن قوله تعالى واسئل القرية حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا مع
عند ابيهم مع تركهم اخاه العيني من جهة السرقة انه على سبيل التحدي والمقصود انك يا يعقوب نبي فاسأل العمران فانها تجيبك ان القرية مجتمع الناس
فهي حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال منهم ماخوذ من قريت الناقة اي جمعت ومنه القرآن لجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن
النزاع عاما لكفى لهم ان يقولوا ايجوز انه من هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا انه يتم لو لم يكن تنزلا وانكان الاستخلاص المذكور ضعيفا اما الاستخلاص عن
الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى واما الجواب الاول عن الدليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السياق والعير التي اقبلنا فيها واما الثاني

فلان القرينة ناقص وقد مرت النافية والقران مهموز اللام فاين الاشتقاق بذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه يصدق نفيه فيصح في استقل الدرس شيئا ما استقل
واذا كان كذبا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة فهي كذب لا للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد واقول ايضا انهم لا يدل على عدم وقوعه حكاية
عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اذ لا مجاز الا على قانون اللغة
لا باختراع منه فيكون الى ما قيل لا مجاز في القران اي بتصرف منه بل المجاز في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد بذا القائل انه لا مجاز في القران الذي
هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظي المقروء على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القران يلزم ان يكون
الباري متجوزا ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه ايهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لا لانه لم يرد المجاز في كلامه
او لا توقيف من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا العدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القران معربا وهو لفظ عجمي استعمله
العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكوة هندية وسجيل فارسية اصله سنگ گل والقسطاس رومية
وقد وقعت في القران قال الله تعالى مثل نوره كمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة هندية غير ظاهر فان
البراهمة العارفين باسحار الهندية لا يعرفونه نعم المشكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليس في القران لهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت
يجوز وقوع الاتفاق من لغتين قال والاتفاق كالصابون فانهما لغة فارسية وعربية ايضا فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقول بل الفرس على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القران لا يتم لا
العلم لا نزاع فيه اي في وقوعه في القران فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغيير
او لا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القران لزم ان لا يكون عربيا لانتفاء عربية الكل بانتفاء عربية الجزء واللازم باطل كيف
وقد قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام وح فبطلان اللازم ممنوع والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال القران
كالماء يصدق على القليل والكثير مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على القران باعتبار اكثر
الاجزاء وقد يقال لا بعد ان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربي النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان
في القران معرب لزم تنوعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله أأعجمي وعربي ينفي التنويع قلنا لا نسلم انه ينفي التنويع بل المعنى أكلام أعجمي ومخاطب
عربي لا يفهم فهو عن التنويع ونفيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنويع لولا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ
فقط لا يستلزمه تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي لا كما
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التقريبات
كما لا يخفى ويابى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الاباء لكن اختلفوا في جهة الخلفية فهي عند الامام ابي حنيفة رح في التكلم اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
فلفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو ثابت
بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء وقالا الخلفية في الحكم فحكم انت ابني مرادا به العتق خلف عن
حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا لا لاكبر سنا اي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق
عنده بوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة حذرا عن اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت

ان الخليفة ههنا يقتضي انه لا يصح الحمل على المجاز ما امكن الحمل على الحقيقة لا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة والخليفة في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف
حنث يمين البر فان الحنث انما يكون فيما وجب فيه البر فثبت لا شك ان المجاز لا بد له من محل صحيح تتحقق فيه ويخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وان كان هذا
مكابرة ثم هذا المحل للفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الاداة وعندهما ذلك للفظ من حيث يصح حكمه للمعنا ومنه صحة التركيب هكذا ينبغي
ان يفهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على انحاء فلم اوجب الامام العتق مع انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله وتقديم العتق على الشفقة
لانه اى العتق لازم للبنوة لا يتخلف فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة ولهذا الا يعتق في اخي لشيوعه في الدين فحمل عليه اللهم الا اذا قال اردت العتق ثم هذا
غير واف لان الشفقة ايضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال الموكدة واما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز ينبغي ان يحمل على الشفقة
ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذه الكلمة ابني كان في الجاهلية يقصدون منه الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث لا يفهم من هذا اللفظ الا غيره صار صريحا في العتق ولما شرع
النبي سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اما اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد اللازم على
سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة
عدم ذكره نسيا منسيا فهو من قبيل زيد اسد وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان والاعتاق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد لما في التلويح ان المشبه
هو الحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا النحو من الذكر ايضا لم يجوزه للتشبيه علماء البيان حتى حكموا على نحو زيد اسد بالتشبيه حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه قالوا
ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبئ عن التشبيه ممنوع في الاستعارة والعبد من هذا ما في التوضيح ان الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الخبر
مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل ان هذا القول مما ادعيته علماء البيان ولم يصححوه ببرهان اصلا فلا اعتبار بقولهم بل الظاهر من
الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبئ
عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب تمييز المراد باشتعال الرأس حالا لم
يقع تمييزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فاريد من الاسد المجترئ والا لما صح تعلق الظرف به وامثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في
الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا ولك ان يقول سلمنا ان الاستعارة مشروطة بذلك ان نحو زيد
اسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدرة كيف وح يكون كلاما مخصوصا ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وتحقق
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريقة الاسناد المجازي فهذا ابني ان كان تشبيها بليغا فيكون معناه ان مشابهة الابن في العتق
من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا وليس مثل هذا مثل ما نحن فيه فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه
سانح عزيز فان الانتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل على القرينة على انه غير مراد انتقل الى المجازي وهو اي الانتقال من المعنى الحقيقي
يتوقف صحة الكلام من حيث العربية اى لصحة العربية بعينهما ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملابساته لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ عند الاطلاق
المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فيكون الفرعية من جهة
اللفظ الا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التغير فيه في اللفظ لكن لا يلزم منه ان الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لزم ان اللفظ من حيث انه تغير فرع
لنفسه من حيث انه متغير عنه واما جهة الخلفية فلم يعلم انه اى شيء ولم يتعين بعد وان كان يجاب عنه ان التجوز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغير
الا الى صحة الافادة وهذا لصحة التركيب على القانون العربي ولا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انت ابني اقرار للحرية

من تحت الملك فعلى هذا العتق قضاء واما ديانة فان كان تحقق هذا الاعتاق فيعتق وان لا فيصير ام ولد له اقول فيما فيه لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة ولا يستلزم امومية الام هو الثاني لا الاول الا ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع احكام الابناء من العتق من حين الملك وامومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا ان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي امه حق العتق كما كان فتامل فيه وقيل ليس بل اقرار بل انشاء للاعتاق بمنزلة انت حر من حين الملك وعلى هذا العتق قضاء وديانة فلا يصير ام ولد له وفي التحرير الاول اي كونه اقرارا اصح لقوله اي قول الامام محمد في كتاب الاكراه من اكره رجل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء فعلم انه اقرار اقول ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة فهي الاسبق الا ان ينصرف عنها والاكراه محل فوت الارادة والقصد فلا يثبت ههنا الا ما جعل للفظ فقط علة تامة له لا ما يثبت بالنية فهذا توقفه على النية لا يصح انشاء كان او اخبارا حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة او مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استحالة الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهرا لا خفاء فيه كذا صيرته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر لما الحكم المعقول للفظ كالخلفية بعتبار ما والجواب ان هذا محكم كيف ولا ملائمة للمقصودية باعتبار ما فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة اقول الا ان الخلفية بالنظر الى الحكم اولى بل الصون اي صون الكلام عن اللغو الذي يلزم على الخلفية في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتامل فان لهما ان يقولا نعم الصون اولى لكن مهما امكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفي على المتامل واما قولهما في الاستدلال على قطعت يدك اذا اخرجهما صحيحين ولم يجعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم ان امكان الحقيقي شرط وقد انتفى ففيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا يكفي للانتقال عرفا فالعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط ما تحقق المشروط لاحتمال فقد شرط اخر ولعل ههنا عدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا انتقال الذهن من القطع الى المال المطلق اصلا فلا يرد ان البنوة ليس سببا ايضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر ثم نقول هما لا يشترطان الا امكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع ان المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توهب اجاب بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلانهما لم يشترطا الا امكانه عقلا الا ترى انهما قالا فيما اذا قال انت ابني للاصغر المعروف النسب يعتق وهو اي الحقيقي ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحر في شريعة يعقوب عليه السلام اي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك صح الهبة عقلا وقد وقع ايضا في اول الاسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم اذا لحق به موجبه كاللام والاضافة والوقوع تحت النفي كالحقيقة فيعم لوجود المقتضي للعموم وعدم المانع عنه فقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين اي لا تبيعوا ما يسع الصاع بما يسع الصاعين يعم المكيلات كلها مطعوما او غير مطعوم فيجري الربوا في نحو الجص فلا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم لانه يعود على اصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري و هي تتقدر بقدر الضرورة والعموم امر زائد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فالاستلزام اي استلزامها بعدم العموم ممنوع لان نفي العموم بلا دليل دال عليه نفي اعتباره الضرورة واعلم ان كلامهم على هذا النهج يدل على ان الضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يتجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا اخر للضرورة وههنا الضرورة لو فرضت فلا ينافي العموم ايضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا

موضوعا بانه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان اريد الضرورة بالنظر الى المخاطب فنقول ان الكلام مع ان المجاز انما يعتبره المخاطب لضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة
يندفع بحمله على معنى ذى العموم امرنا كذا فلا يصلح ليه وهو الجواب لا ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة انها محلي باللام
مثلا او موضوع للعموم فمدلوله ثم بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار الارادة المدلول لغير الموضوع مجازا فتدبر قيل في التلويح لم يعرف الخلاف في ثبوت العموم
عن احد كيف لا نزاع في صحة جاءني الاسود الرماة الا زيدا واما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقاريرهم عن ابن ابي البقاء
رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى مسئلة لا يجوز الجمع بينهما اي المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف الكناية
فانه وان اريد فيها الموضوع له والملزوم لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتمهيدا للثاني واجازه الشافعية الا ان لا يمكن الجمع عقلا كافعل
امرا وتهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا يشعر ان الاصل عندهم الجمع الا لضرورة وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي
يصح الجمع عقلا لا لغة قال في مطلع الاسرار الالهية هذا التفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقال في تحرير المرء ويصح لغة بدليل القلم
احد اللسانين فاريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازا فيه فتناول احد الابوين اريد الاب حقيقة وتناول المجاز
وفيه ما فيه لانهما ليسا من هذا الجمع بل من عموم المجاز فانه اريد في الاول المبين وفي الثاني المنشيء واما القول ابن الهمام في حكم التكرار فالجمع في لفظ واحد
نفيه ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منها هو المفهوم في التكرار وبالمستثنى فالاستعمال فيه متعدد وليس كالتكرار في الاستعمال الا ان الاستعمال فيه متعدد فالجمع في استعمال واحد والتعميم
في المعاني المجازية بان يراد اكثر من واحد ويكون مناط الحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا وقيل لا خلاف في منعه
كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ويتناول الجميع بما انه فرد منه اقول في الكشف من غير دعوى توجه النقض الى نسبتين مخطئتين تفصيلا عندهم وتهما وقد سلم
انه لا يتم عند التمام هنا واظهر ان الحقيقي لاصالته يسبق من المجازي ثم ان لو صح الجمع يلزم الاستحالات لكونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد اتفق على منعه كلبس ثوب ملكا وعارية وبه تنقض
للاستحالة لا تناط فان المنافاة فيه طالحة او لا شيء منها اي كونه غير حقيقة ومجازا او لا حدهما اي كونه اما حقيقة فقط او مجازا فقط وكلاهما باطلان الاخير فلانه رجحان من غير مرجح وكونه باجماع
اهل العربية الملازمة لانه ان كفى في حقيقة المجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم او غير الموضوع له فهنا قد اريدا استقلالا ومطابقة فيلزم الشق الاول ان اشترط
في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد اريدا فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في احدهما دون الاخر
فالشق الثالث قال قائل فقد تعين المطلوب باقوم حجة قيل انه مجاز في المجموع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه قلنا اللفظ استعمل في كل اي كل واحد
ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد والمفروض استعماله في كل مطابقة لا المجموع لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين
الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم الجزء حقيقة عرفا بخلافه الا ترى لا يقال للمجموع السماء والارض سماء وارض وان قيل يريد المجموع بطريق
عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم اخر استعمل فيه اللفظ قيل اذا الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فرع في شمول الموالي في الوصية لهم بان يقول وصيت لموالي
فلان دون مواليهم اي لا يدخل موالي الموالي لان المنسوب اليه من حقيقة من يكون منتسبا بالذات واما موالي الموالي فلا انتساب اليه حقيقة فيراد الموالي لكونها
حقيقة ولا يراد موالي الموالي والا لزم الجمع الا ان يكون الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى لجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون
لكل احد نصف الوصية واذا المولى واحد يستحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان ما فوق الاثنين جماعة في الوصية كما في الميراث
لان كليهما اخلاف بعد الموت في الملك قال في مطلع الاسرار الالهية لا يظهر لكون اقل الجمع اثنين في الوصايا وجه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال
لفظ في معنى تجوزا في صورة ان يستعمل في نظيرها فالحكم الكلي مجرد بالاستعمال فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا وصى لابناء
فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا ان يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخل اي موالي الموالي وابناء الابناء

حال كونهم مع الموالي او يحلف والابن الواحد فيما لعموم المجاز فانه لما اطلق بصيغة الجمع وهو يعلم ان لا موالي وله ابن لا واحد علم انه اراد معنى اعم بحيث تينا ول مولى المولى
والحفدة ايضا دون موالي الموالي والحفدة مع الاثنين بالاتفاق اذ لا قرينة على ارادة المجاز ثم تنقض هذا الحكم اولا بدخول الحفدة المستامن مع بنيه في الامان اذا قال امنونا على بني
فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة واجيب بانه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في حقن الدم اي في حقن الدم اوجب الدخول
في الامان فيها لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو يا بني تميم فعلى الكذا والامان مما يثبت بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا و دخول الاجداد والجدات في
الاباء والامهات اذا قال امنوني على ابائي وامهاتي مختلف فيه في رواية يدخل وهو ظاهر في رواية لا وجوبا بان دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات
ان كان فبالتبع وهم اصول الخلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشيء لان الاصالة في الخلقة لا ينافي التبعية في الدخول في احكام اخر مع انه قال في الهداية الام لغة
الاصل فيفيد الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا وجه اخر لو كان ليكان اهل بعوان الظاهر ان الرجل
لا يؤثر حيوة نفسه وابنائه دون ابناء ابنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكون مفسدين
فحينئذ يحتمل ان الامام لا يامن شرهم ويخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة و تنقض ثانيا بالحنث بدخوله راكبا ومستعملا في حلفه لا يضع قدمه في
دار فلان مع انه اعم و تعين القدم في الدار الا مجازا لما يحنث لو دخل حافيا مع انه الوضع حقيقة فلزم الجمع واجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول العموم
بعض افراد الحقيقة والمجاز ههنا لحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك وتترجح المجاز حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها مع انه وضع
حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وان
لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا فلا يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دلت على الهجران للبعض
وهي عنده مطلق الدخول لا وضع القدم فقط واما اذا نوى فانه نوى حقيقة الكلام فتدبر فيه حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم
متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن بعدم شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت بدون النية فتامل فيه و تنقض ثالثا بالحنث بدخول دار سكناه عارية في
حلفه لا يدخل داره مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا و يحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة له وهي داره حقيقة فيلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق الحقيقة
والمجاز بدلالة القرينة وهي ان الرجل لا يهجر الدار الا للنفرة عن المالك وهو اي الاختصاص يعم الملك والسكنى فيتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة وعموم المجاز فلا جمع
واذا اريد مطلق الاختصاص فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي بدخوله فيها لان لا نفيا اختصاصا به كقاضيخان اي كما يقول به الامام فخر الدين القاضي خان خلافا
للسرخسي الامام شمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان ملكا ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر و تنقض رابعا
بوقوع عتق عبده في اضافته اي اليوم يقدم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم نهارا فيلزم الجمع واجيب بان اليوم فيه بمعنى مطلق الوقت فاذا بعد ذلك تحقيق الجواب
ان اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجيء بمعنى مطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة ايضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا ايراد اصلا وعند الاكثر
مجاز فيه كما في الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة عرفا يراد به بياض النهار
واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للمظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذا
تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الى مطلق الوقت و ممتد الى بياض النهار وقد يؤيد بان تقدير في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدرة
وجب استيعابه للمظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار اياه فالمعنى الحقيقي فيحمل عليه لاصالته واما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه
فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلامة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك ايضا الى ان العبرة لحال
المظروف لا لما اضيف اليه و لعلى ما قررنا لا يتوجه ما اورد المصنف قوله لا قول الحقيقة المستعملة عنده اولى من المجاز المتعارف فلا ينفع الشيوع فينبغي ان يحمل على بياض

النهار وذلك لان اولوية الحقيقة المستعملة عنده اذا لم يدل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم استاد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه ايضا
ما اورده الشيخ ابن الهمام رحمه الله في التحرير من ان الحمل على المجاز لابد له من قرينة صارفة وههنا محلها بعض الملائمة فان تعيير الممتد انما يلائمه مطلق الوقت وذلك لانا نقول
ان عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه ايضا ان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك لانهم انما
يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة عنها واما الحمل عليها فللاصالة فافهم واذا لم يتم هذا الجواب عنده اشار الى جواب آخر وقال فالاولى ان يقال انها اي اليمين
سوق الكلام لتقدير الشرط والجزاء بالمباحث وهذا مختص بهذا المثال واما اذا قال انت حر يوم اموت فلا يصح ولا انما ذكر السر و هذا التحقيق في خصوص هذا المثال
والمراد القرينة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القرينة لا التخصيص بالنهار فتدبر وينقض خامسا بان لله علي صوم كذا بنية اليمين سواء كان معه نية النذر ام لا
يمين حتى وجب القضاء فدل على كونه نذرا والكفارة بالمخالفة فدل على كونه يمينا خلافا لابي يوسف مع ان الحقيقة نذر والمجاز يمين واجيب بان تحريم
المباح لازم للنذر لما مر ان ايجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فاريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به اي لا باللفظ والنذر اريد به فلا استعمال للفظ فيهما فلا جمع
وفيه نظر لان ارادة اليمين من اللازم فرع افادة اللازم والحقيق الاخص اي اليمين مع تحقق الاعم اي مطلق التحريم اذا اريد به اللازم وقد اريد
النذر فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قطعا اقول ويضا ارادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد فان اللفظ انما يدل
للملزوم اتفاقا فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازي نعم لو يكفي تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ فلا يكون اللفظ مستعملا في اليمين
او كان مثل شراء القريب الملزوم للعتق فثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم لتم الجواب وليس لا مركذلك فانه لو لم يشترط
توسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته يمينا ولو كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية ايضا بل مع نفيه فتدبر واحسن التقرير اقول تحرير الجواب عن اصل الايراد
ان يقال ان الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال وصيغة النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وارادته منها فعقد القلب بعد فهم اللازم وهو التحريم
من اللفظ وهو الصيغة جعل يمينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين لانه تصرف في المعنى اللازم والا بتوسط اللفظ فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين
فهم من اللفظ التزاما واللفظ لم يستعمل فيه بل صار اليمين بعد انضمام النية مثل عتق القريب لازما للنذر فافهم وهذا فيه ايضا لان التصرف لم يعتبر
الشرع الا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة او مجازا كيف ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من التلبية الاحرامية بعد عقد القلب يمينا وكذا التحريم
المستفاد من تحريمة الصلوة يكون بعد عقد القلب يمينا وهذا من المفاسد قال الامام شمس الائمة اريد اليمين بقوله لله والنذر بقوله علي فلا جمع بل لفظان استعملا
في معنيهما ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل كلمة الله بل علي صوم كذا واجيب عنه بانه مر احتمال النذر وانشاء مع ان الحكم عام هذا واما ثانيا
فلان اللام للقسم لم يجئ الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس رضي الله عنهما لله ما غربت الشمس حتى ج واما في غيره فالعلماء
يمنعونه ويمكن فيه المناقشة بان التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات بل هذا الاستعمال صحيح لان يقول لا حجة في
علماء النحو فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الاب والابن فتامل
واما ثالثا فلما في الحاشية بانه على هذا يجب ان يكون يمينا عند نفيه لانه اذا قال مثلا طالق واراد ان لا يكون طلاقا فهي طالق كذا ههنا لان اللازم موجود
وهذا ليس بشيء لان دلالة اللام على القسم بالنية ولا يستلزم دلالتها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل معناه ان للام معنى مجازيا غير شائع يصح
بالنية فافهم فانه دقيق واجاب صدر الشريعة بان ارادة النذر يطلب في صورة الارادتين وبقي ارادة اليمين ولزوم كما اذا اراد اليمين وسكت عن النذر
والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا ما يقتضي العجب من مثله واما اولا فلانه يلزم ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي اما المجازي فبالنية والحقيقي
بنفس الصيغة واما ثانيا فلانه لم لا يبطل ارادة اليمين مع كونه معنى مجازيا بل هو اولى بالبطلان من الحقيقي اما لنا فلان الحقيقي انما يثبت في الصريح اذا

١) قوله كما هو من المواضع

٢) بدون العلم بالملزوم

لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن ان يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين
فلا جمع اصلا وان سمع هذا النحو جميعا يبطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية غير متعلق وليس مناط الصدق والكذب وعقده
فسخ هكذا وقع القيل والقال ثم قال بعض المشايخ من المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجاب به
بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة
لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فيه فالمراد في المسئلة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه
نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت ارادة ان عليه الكفارة ولم ينوا متعلقا الا ان هذا واجب عليه فح لا جمع اصلا وصورة
الجمع ليس الا ما نوى فيه اليمين مع نفي النذر يعني ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للمنذر سواء نفي صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى
فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل ماذون فيه لان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر
بالمحرم يجب كفارة يمين بعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذره داخل في عموم
فليوفوا نذورهم هذا غاية التقرير للكلام لكن ليس ينبغي لامثالنا ان يجترئ عليه فانه مخالف لما اطبق عليه المشايخ السابقون عليهم الرحمة ثم النزاع بينهما وبين ابي يوسف
لفظي وهذا بعيد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل ثم مهما امكن لا يصح العدول عنه الى حاشيته هذا لا ينافي ما سياتي ان التخصيص بالعرف عمليا كان او قوليا صح وذلك
لما سياتي ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي منافاتا الا قول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس اي المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه لا صحابه لان الاصالة انما تقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر بالتعارف مانع قوي
فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى يتعين احدهما بالدليل قول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن مبناه على العرف كالايمان لان ما يكون
مبناه على العرف فيفهم منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل لحما يا كل لحم آدمي او كان لحم خنزير مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي
قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الادمي فان الكافر والمسلم سواء وفيه نقل عن الزاهد العتابي ان الفتوى عليه والا ففيه رواية اخرى
في المعتبرات كالهداية وغيرها انه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وانكان قبل هذا القول من قبيل ثم لان مسئلة الفرات والحنطة في اليمين لكنه مبناه على العرف قال الامام
فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة اكل الحنطة لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبره وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتناول
للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار
الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما اشار اليه المص ان المبنى للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرع لا يشرب
من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية لشيء من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده الصرف الى الكرع في الاول والى عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام
وهو اسبق وعندهما الى ما اغترف في الاول اي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف عنهم وبالاواني او غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف
حتى لو اخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به اصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف وينصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني ثم شيئا يسيرا
بالعمل صار شيئا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
حنطة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا اكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة

بان يقول انهم يحنثه فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز الا بالعين وعندهما يحنث على كل حال ان العادة فيه مختلفة اقول ذلك ان تدعي الاشتراك الا في اشتراك المعينة وغير المعينة
في العرف مطلقا اي في مطلق الاطلاق وان كان الغالب في الاستعمال بعض انحائها وهو ما اعترف او المتحد فينبغي ان يحنث مطلقا اي في المعينة وغير المعينة فانه
يحكم ولا يخفى انه على هذا يستدرك قوله وان كان الغالب فالتقاء يجوز ان يكون متعلقا بقولهما اي العرف مشترك في اكل العين والمتخذ والكرع والاغتراف فينبغي ان يحنث
مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان الذي ذكر من قول الصاحبين في اصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما اشرنا اليه وفي الهداية
الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا في الاتوية لهذا الايراد عليهما الا ان البعض فهموا انهما قالا بالحنث بالمتخذ والاغتراف دون العين وبالعين عنده فكان الحكم
نقلا ولا لهذا القول ثم اعترض فصحح الحنث مطلقا هذا وقد ظهر لك من هذا التفصيل ان القال لا نسبة ما قال الامام ايضا غير مستحسن على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه
مبادة الصالحون مسئلة الحقيقة تترك بالتعذر عقلا كانت اي لا كبر سنا وكذا القسم لا يكاد يوجد عنده او للتعذر عادة وان جاز عقلا كلا ياكل من هذا القدر
فانه محال في العادة فلما يحلها اي فينعقد لما يحل القدر والاظهر لجلالة وتترك للتعسر بها وان لم يكن متعذرا كمن الشجرة اي لا ياكل منها فان اكل عين الشجرة فسر
وان امكن فيحنث فلما يخرج منه ماكولا كالثمر والشرح وان لم يكن شيء منه فعلى ثمنه او تترك لهجرها عادة وان سهل كمن الدقيق اي لا ياكل منه فلما الدقيق يتخذ
لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال
الامام فخر الاسلام الاول اشبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله اخذ معنى اعم من التعذر ونحوه مثل للهجر بنحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا
كان الهجر بالعادة فهو يتغير الحكم بتغيرها وهو ظاهر او بهجرها شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم ليس عرفه الا ما اخذ من الشرع فلا يحنث بالزنا في حلفه
لا ينكحن اجنبية فيحمل النكاح على العقد دون الوطئ الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا الا ابنته لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف وقد يتعذر ان اي
الحقيقة والمجاز فيلغو انت ابنتي لزوجته الثابت نسبها اما تعذر الحقيقة فظاهر واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب في تحريم النكاح
وهو الطلاق فان الاول تحريم موبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث واثر من آثاره واما التحريم الموبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية
من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لان كونه تشبيها لا ينبغي ان يتكلم به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية ان المقصود
من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول [illegible] بطلان الثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت
والزوجة فغايته ما لزم منه التحريم الموبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من يعين الملك في وسعه فتامل فيه واما علماء البيان
فليس مقصودهم انه تشبيه تقديرا اذ كيف بهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدرة كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه
الاداة وايضا ليس للاعراب باقيا فاي قرينة على التقدير [illegible] والسيد الطولي في [illegible] الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد
القاهر مثل الشعر الى شيء مشول بل مرادهم ان ههنا مجازا عقليا فان سائر اسند الى زيد وادعا انه هو هو على وفق التشبيه الذي [illegible] فالذهن الى ان التشبيه
مدلول الكلام فتامل فيه ولا تزيد با للغو اذ لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق دعوه ببطلان تجوزات اخر فانه يجوز
ان يكون للشفقة ونحو [illegible] ليس معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شيء فانه لم لا يجوز ان يراد الطلاق بجامع المشركة في نفس الحرمة
[illegible] اشتهار النسبة بالحرمة [illegible] ان البلاغة في [illegible] صنف وفي المحاسن [illegible] تجويز [illegible] موارد الاستعارات [illegible] ليس يجب الاشتراك في اجمع
من تبع الوجوه [illegible] في التعبير [illegible] الى المبالغة [illegible] ولنا ان نقول ايضا ان نوى هذا التحريم الموبد يجب ان يكون يمينا [illegible]
ان قصده التحريم مطلقا [illegible] في تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين [illegible] قال الامام اقول لو نوى الطلاق [illegible]
[illegible] الوطئ لازم [illegible] اللفظ المفروض [illegible] كاليمين المنوي [illegible] لازم موجب للتذرب [illegible] فافهم [illegible] الارادة [illegible]

الطلاق لازم ههنا والا فلا يتم الكلام ههناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم ههنا كما ايضا مسئلة لا خلاف في الحقيقة الشرعية اللتي وضعها اهل الشرع كالفقهاء
وعلماء الاصول ولا في ان الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع
من المسلمين فاختار المصنف الاول وقال الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على
ارتجال واقعة عند الجمهور المذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام
البزدوي من كبار مشائخنا ومن في طبقته كشمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني
الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية مجاز اشتهر وقد نسب الى القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة
في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذهب اليه الطوفي
في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المصنف في المختصر والحق انه لا ثالث لهذه المذاهب بحال الا تفصيل ينقض عليه والا فلا يصح هذا القول ففي كلام الشارع
ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عندهم القرينة تشير منها على ما يحمل فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل
على اللغوي وهذا ثمرة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرعي مقطوع وهو امارة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي
كذلك بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة النفي اي نفي
مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح التي غلب هو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة
وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار في خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني الثاني الشرعي مع ترك الاول
اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات
واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيها بالشهرة بين كافة المسلمين وهجر اللغوي والقطع بوضع
اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تفاوت كثير للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع والقول في الجواب
عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يتم كالزكوة اي
لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تات لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
للتطهير ايضا وهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي هذا القول يستلزم عدم سقوط
الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول الدعاء والاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان القراءة
فرض عندكم فيلزم منه ان لا تتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر انه ايضا تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا تيادى هذا
نعم لا يصح الاستدلال بهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا ايلزم على هذا ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح لا ينافي من الشافعية هذا القول
فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان واحاديث بيان الصلوة
ايضا محكمات فيه فان قلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا النية خارجة
عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يوجد دعاء نفسيا على الاخرس مع النية وفيه ما فيه ومنع كون صلوته صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت
مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل في حواشي ميرزاجان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فانا نعلم
ان نسلم اذا قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان افهامهم شرط

التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموه نقل الينا بالتواتر ولم يوجد الاحاد فضلا عن التواتر قلنا التفهم مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات ثم ما هو جوابكم فهو جوابنا على انه يحصل الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل الشرعي [illegible] الفهم للصحابة
اولا انها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا علموا انها
منقولات بوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما في اوضاع اللغات فتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل احادا فضلا عن التواتر فلا يرد الاول فانه غير مشترك لان لزوم
فهم المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم تبين النبي صلى الله
عليه وسلم الصحابة اجمعين وسلم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل ههنا احادا فضلا عن التواتر اما الثالث فله نحو ورود واذ يجوز ان يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم
كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا النحو ايضا كما بدا لنا اليه مطلع الاسرار الالهية وصاحبه عليه انه لو كان كذلك يصرح له احد في
وقت كما صرحوا ببعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا امارة ظنية فضلا عن قاطع فلا يليق
بحال مسلم ان تجاسر على الله بلا علم واما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القرآن غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فتقدم الجواب عنه ومسئلة المعرب تتمة المعتزلة سموا قسما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام مسئلة المجاز يصح شرعا في الالفاظ
الشرعية لعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي معرفة انواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة فيصح التجوز فيها ايضا فان قلت كيف يصح التجوز
فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد له من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لما قلت هب انها ليست وضعية اما بوضع الشارع او بالعرف
المتشرعة فهي وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من اهل اللسان الى انها يفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيما يصح التجوز قالوا
الكفالة بشرط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة بقرينة هذا الشرط لاشتراكهما
الكفالة والحوالة في افادة ثلاثية المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والصبح والشراء يتجوز في الملك
وبالعكس لتعاكس الافتقار العلاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء وقالوا الاحكام علل غائية اي حكمتها
فائدة وضع الاسباب فله نوع علية للشراء وله افتقار الشراء سبب للملك والاسباب العلل الالية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين فلو عني بالملك
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترقبة فلا يقبله
غير العليم الخبير وفي عكسه اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء لانه ليس فيه ترقبة وديانة لان العليم
يجازي على حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك فملك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال
لانه ملك الدار بدون الشراء فانه لا يستدعي الاجتماع ففي الاول لو لم يعين شيئا او عنى معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهر او المنوي ايضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد
الشرط وهو التملك جملة وفي الثاني لو لم يعين او عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع
ويصح تجوز السبب للمسبب فيما لم يتكرر الافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة ويصح البيع
والهبة للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من

السبب الى المسبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه واهل بيته وبارك وسلم بالنص فالعلة لك وتحقق القول ان الخلوص راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله اعلم انا احللنا امرأة مومنة وهبت نفسها للنبي اي من غير بدل واراد النبي ان ينكحها حال كون المواهبة خالصة لك ايها النبي فانها بغيرك لا تحل من غير بدل او راجعة الى مطلق وهبة المطلقات اي احللنا الزواج حال كونهن خالصة لك من دون المومنين فانهن امهاتهم لا تحل لهم واما تخصيص الجواز بشأن النبي كما قالت الشافعية فلا وجه له فتدبر ثم كون هذا الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس احدهما سببا للآخر بل هما سببان لشيئين وحدهما فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة ايضا سببان الا ان النكاح بالذات وهما بالعرض لكن لا نقول تصرف من العتق في المملوك يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجية يوجب زوال ملك المتعة فيعد هما سببا بالعرض فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب فالمحصل لان نعم سببان يكون سببا للاحدهما وكذا الشيء لا فالبيع والهبة سببان للملك وضع النكاح له لذا العتاق سببا لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة هذا ولكن ان يجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة لهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس اي استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما هذا واطلاق الطلاق ايضا مشابه للعتق في ازالة الملك المتعة واما العكس فسيجيء حاله مشروحا ان شاء الله تعالى ولا يجوز المسبب للسبب المحض الغير العلة عن السبب عند الحنفية خلافا فانه يصح عند اطلاق العتق ... ومنهم ادون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك لان المجوز لصحة التجوز الاعتبار نوعا علاقة اعتبر نوعها من الواضع لم يثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجوز بالاصل عن الفرع فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل فلم يجوز والمطر للسماء بل ... اي السماء للمطر الا ان يختص المسبب بالسبب اي يكون له خصوصية عرفية موجبة لذهن الى انه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا الا ان الخمر سبب غير مختص بالعنب ... ان كونه من هذا القبيل ممنوع بل ... المعلول يجوز فيه التجوز من الطرفين من السبب وبالعكس كالنبت للغيث وبالعكس ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا الى ... عدم ثبوت هذا النوع وتهون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز ان يكون هناك مانع آخر وانما المثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا والكلام في فرعية مسئلة الاعتاق فعلم ان تفريعهم عدم صحة تجويز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة السببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة اخرى فانه يجوز ان يكون استعارة للاشتراك في كونهما ازالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه بوجهين الاول ما افاده الامام فخر الاسلام انه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والا يصح السماء للارض والاسد للثعلب لاجل الاشتراك في الجسمية والحيوانية بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وبسببه هنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة الحكمية والطلاق لازالة القيد فلا اتصال بينهما فلا يصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتاق ازالة الملك حتى يتجزى تجزي الملك فلم ... ان التصرف لصادر ... الا ان الاعتاق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ورد عليه بالاسلم ان لا بد للاستعارة من الاشتراك في ... شرع ... الاشتراك في وصف ... وهنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في اوصاف كاللزوم وعدم تاثير الهزل في افادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا هو ... الطلاق والعتاق فينبغي ان يصح الاستعارة بينهما ... ... الامر الاولى ... وجواب ان مراد ... المعتبر ... الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع ... كان مطلقا ... مبناه على المشاركة في خصائص الاوصاف المشتهرة بحيث ... الانتقال ... الشرع ... اشتهرت باحكامها فيعتبر الاشتراك فيها وهنا ... الاشتراك في المعنى المشروع ... الطلاق ... هذا من ذلك هذا ما عندي ... بعض ... وعليه البيان لا يكفي كون المعنى المنقول عنه اعني المعنى المنقول بل يقول لا نقل هنا فان الاعتاق في اللغة ...

فلا يفهمه الا الافراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل احد هذا قال مطلع الاسرار الالهية نا قلا عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين انه لا نقل بل في اللغة الاعتاق لاثبات القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قولك ان اثبات القوة لا يعرفه الا الاحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى ان العتيق في اللغة القوي والعتق القوة فاذا جعل فعالا يكون اثبات القوة فان معنى المجرد محفوظ في ابواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدم دلالته خلاف الاصل وكذا التخلص عن البيان لمن ادعى انه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر عدمه والالزم الاشتراك هذا ثم بقي كلام اورده صدر الشريعة هو انه لم جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتاق فينبغي ان يقع الطلاق واجيب بان الاعتاق تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا الطلاق للسبب على السبب اما الطلاق فيستعمل لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا واورد انه يجوز ان يقع الطلاق بالدلالة الالتزامية واجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون بالبيع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليس ههنا الا ذو قصد ازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك ملزوم للاعتاق واما قوله لا ملك لي فاخبار عن عدم ملكه [illegible] بخلاف ما نحن فيه فانه يفيد ازالة الملك بالاراءة والاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في مجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية [illegible] استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس [illegible] بالعكس وههنا الاعتاق تصرف في ازالة الملك [illegible] الطلاق [illegible] العتاق [illegible] صاحب التلويح بان الاعتاق تاصرف ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء [illegible] الاعتاق [illegible] الرقبة قوية بعد ما كانت ضعيفة بالملك فله تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك [illegible] النكاح [illegible] ضعيفة والولاء ليس اثر الملك بل [illegible] من جزئيات العربية [illegible] الاستعارة [illegible] العكس هذا والله اعلم باحكامه مسئلة

قال الامام الرازي المجاز انما يكون في اسم الجنس فقط واما الفعل [illegible] بالتبعية [illegible] فلا يوجد فيهما اصلا لا بالذات ولا بالتبع [illegible] بالتبعية اي تبعية المتعلق [illegible] فالمجاز يقع اولا بالذات في الاعتاق [illegible] وهو الحق فان الاستقراء شهد بان الحرف مجاز [illegible] الله تعالى [illegible] الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في الاعلام [illegible] لعلاقة مصححة للانتقال وهو الحق [illegible] مسئلة كل منهما اي الحقيقة والمجاز باعتبار نفاذ المراد وعدمه منقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه [illegible] الكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود التي لا يعتبر فيها الرضا والفسوخ كالطلاق [illegible] والحق ان الضمير المعرف بالقرينة صريح [illegible] المشترك المشتهر في احدهما والمجاز المتعارف [illegible] القرينة كما الاعم [illegible] منقسم الى الكناية وهي ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد [illegible] والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة وههنا فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه غلطا انت طالق عند ارادة التسبيح [illegible] وقوع الطلاق [illegible] من بعض الفتاوى انه يقع ديانة وقضاء ولو اراد الطلاق من وثاق [illegible] الاصل [illegible] ديانة ولا يقع الطلاق [illegible] قال الشيخ ابن الهمام والحق في الكل اي الخطاء وارادة الطلاق عن الوثاق الوقوع قضاء فقط لا ديانة الا ترى انه لا يثبت حكم [illegible] بالحكم دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم فالسبب [illegible] بعدم الرضا [illegible] من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بعد التخو فانه مع فارق فان الرضا في البيع شرط [illegible] الانفساخ بخلاف الطلاق فتأمل

ان يقول نعم ان الرضا علامة عدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه الا ترى انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله فكذا الطلاق
ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضـ نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري والحل ان القائل بوقوع
طلاق النائم يلزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد للعبد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشائخنا يأولون اللغو باليمين
على الماضي بظن الصدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف ليف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين
النائم عند العليم الخبير في عدم القصد واذ لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يصدقه غير العليم الخبير بل يقول كذبت
في الاخبار عن الخطاء وهو القاضي عاملا بالظاهر لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة
رواه الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا وعدم الورود لان الهازل راضي بالسبب والايقاع لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث
ان لا اعتبار للقصد في الحكم والنائم غير صرف لشيء منها فلا يكون في حكمه هذا الفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب جعلية
للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما يقصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق تعلقه بمخصوص خاص عن سبب خارجي لا بطريق ان
يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل انما معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها
قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق السيد قطب الدين السهالي قدس سره والى الله بعيداء عن مثله والله اعلم بالصواب انتهى اقول
ذلك في غاية العجاب فانه كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شيء تجوز الى شيء وكيف يعقل هذه الالفاظ بالحقيقة لانها من
الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يلزمونه في مواضع ويتخلصون عنه وكيف يحتاج الى التعليق فانه من خصائص المعاني
وكيف يصدق ديانة اذا اريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حقيقة ولا خلاف الى غير ذلك من المفاسد بل الحق ان
الاعتبار للمعاني اولا وبالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم لخفائه ادير الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبتني عليه الحكم
للتعذر كرخصة السفر والمناط للرخصة حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير منضبطة والمعتبر منها قدر خفي ادير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية
لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ومنتف كالاقارير فانها لا يوجب الاحكام بل يدل على المصداق وهو متحقق في
نفسه بسببه ومنها ما هو سبب للحكم الخارجي لو لم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني اصلا بل مقصوده قدس سره ان هذه الالفاظ من القبيلة الثانية
وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لان شانها شان الاخبارات وليس لها معان
متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لافادة معان ذهنية
لم يقصد هذا المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف ح يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به هذا كلام متين غاية
المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما سيجيء اخبارات فهي انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج
ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شيء منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقال
ان الامر كذلك ان شاء لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود ومدلولا بهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققها الا بهذه الصيغ
فاقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل بها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب
يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتاق
لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي يمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها

الرجعة بسببيتها كسببية اسباب خارجية لاثرها الخارجية وذلك لان لوقوع طلاق الهازل والخاطي عرف انه غير متوقف على الرضى والقصد الى المعنى كما في البيع واذا قيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فيوثر آثارا خارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني لا فيها اولم يعتبر السببية بنفسها لما ذاريد بها معان اخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى وجود اعتبر سببيته واشتراط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها بها او بعد التكلم عن قلق والله اعلم بمراد عبيده الكرام الفائدة الثالثة كنايات الطلاق نحو انت باين وغيره بوائن عندنا لا تملك الزوج الرجعة اليها الا بنكاح جديد الا عندي بالنص فان رسول الله صلعم طلق ام المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبري رحمك وانت واحدة قال في مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث يدل على انه لم يطلقها وانما اراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة وندمت لاجل ان يحشر في زمرة الازواج فامسك عن طلاقها وفصل الاحاديث من شاء فليرجع اليها الا ان يراد بالطلاق الابانة بايقاع الثلث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد غاية البعد ثم انه لا يحتاج في اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان اعتدي وامثالها لا يدل على البينونة فلا يكون في شيء منه ايا ما كنايات الطلاق رواجع يصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح عند الشافعي لان المراد من هذه الالفاظ اذا تعين كالصريح في افادة الطلاق وفي الصريح يقع رجعية فكذا ههنا لنا ان البينونة باقية على معناها لا انها صارت بمعنى الطلاق والاستتار في المراد باعتبار التعلق اي تعلق البينونة بأي شيء فلا يعلم انه باين من الخير او من النكاح فصارت كناية من هذا الوجه فاذا تعين بالنية في المتعلق بانه النكاح عمل بحقيقة اللفظ وهو البينونة عن النكاح فيقع البائن ولا نسلم انها بعد تعيين المراد صار كصريح الطلاق وبمعنى المعنى وفي مطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو ان الطلاق كما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما يقع على حسب ما اعتبره الشارع الا ترى انه لا يقع الف طلاق وكذا الطلاق باين تحل الا بعد التحليل من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة لقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلث ولا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لزم ان مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع كذلك اي على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشرع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هو دال اليه الكريمة وكان قدس سره بالغ فيه وقد سمعت من لسانه الشريف ان الطلاق البائن تخفيف ليس لشيء عندي سوى ما ايد به الامام هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في امثال هذه المعارف يتبرك بما تعلق بالخاطر ان حاصل الكريمة ان الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكم الامساك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بتركها او بطلقة الثالثة على اختلاف وعدم حل الا بعد التحليل لا ان الطلاق المسنون هو لولم يقيد الطلاق بالمشروع لا يحصر الطلقات في التكرير ولم يقع الاثنان او الثلث دفعة والمراد بالتكرير ان يكون في طهرين كما بين في الحديث ولا يقول الا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في انه هل يقع طلاق باين عند الايقاع وان كان غير مشروع فلا يلزم ثم انه لا بد من التخصيص بغير ما لم يكن فيه مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص بدليل يقتضي مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات فاقول وبالله التوفيق لان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ويتجه منه علم ان في ملك الزوج طلاق موجب للفرقة في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل هو اولى لانه من المحض نوع فناء فهذا ما عندي والله تعالى اعلم باحكامه الفائدة الرابعة قالوا كنايات الطلاق مجاز لاجل دفع ما اورده الشافعي انها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات فقيل في تحقيقه انها ليست كناية حقيقة لانها عوامل بحقائقها فلا يكون كناية وفيه انه لا ينافي بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات فانها يكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايات لانها ليست مستترة المعاني فان معنى البائن البينونة وهي معلومة والتردد انما هو في امر خارج من معناها هو متعلق البينونة فلا يدري انها باين من الخير او النكاح او شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار

كونها كنايات وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وهو حاصل ههنا وانكان من جهة التردد في المتعلق وانكان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والمجاز المستعمل في فرد معين بمعرفة المعاني الوضعية لا يخرجها من كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صرائح حقيقة فلا يشترط فيه النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به احد والقول بانكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي بل ان يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه او كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فيقع رجعيا فهل ينفع انكار الكناية في شيء وقيل في التحرير التجوز في الاضافة اي الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة انها كنايات لقرينة لبائنة فان المفهوم منها ظاهر انها كناية من الطلاق وفي معناه وليس كذلك والا وقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكاف في الجواب وفي دفع الايراد وقد مر الفائدة الخامسة في الكناية قصور ظاهر وخفاء صريح كما يتادى عليه حدة قضية تنبيه العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز انكان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة وهي الحدود والا لزم ثبوته مع منافيه فلا يحد مصدق القاذف القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة ان ويدنك الصدق كما يحتمل انك صادق في القذف ولا المعرض به اي بالقذف والتعريض وان يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه التنبيه للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فلا معتبر وفي هذا خلاف الامام احمد بن حنبل رحمه الله في سائر التي عليها مدار المسائل الفقهية ويشتد الحاجة اليها اعلم ان حقائق الظاهر والباطن مرتبط بها تبيان ومعان تحقيقية في الملاحظة فالاستقلال بالمفهومية والا يكون ركنا للكلام التام صفة فانها لا تعقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها حروف العطف مسئلة الواو للجمع مطلقا سواء كان بالمعية او بالترتيب او العكس في التحقق بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل المعية خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه ونسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة كما نسب اليهما المعية لقوله ان دخلت الدار فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة اي الطلقة واحدة وعندهما اثنتان عنده وعندهما تبين بثلث فثبتهم انه اي الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلاقات الثلث مرتبة فوقعت كذلك والمحل بعد غير صالح لوقوع المرتبات من الطلاقات بانت بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وليس الامر كذلك بل لا خلاف في انه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما اختلفوا في هذا الفرع لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر اي المعطوف بواسطة المتقدم اي المعطوف عليه فيثبت الترتيب في التعلق فتنزل مرتبات كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عنده على نحو ما تعلق فان موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواو انما يثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام معطوفا بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد ان الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والواسطة جاءت من الواو فصار له دخل وقالا التعلق وانكان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق والنزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل الطلقات دفعة وانما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان المتعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط كالمنجز على نحو ما تعلق ممنوع ان اراد كالمنجز على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان اراد كالمنجز على حسب ما قصد المتعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الامر الارتباط اللفظي من غير ترتيب في الوجود المرتبط كما في صورة تاخير الشرط اذ تقع فيه الثلث بالاتفاق ورد قول الامام بانه اذا كان في الكلام مغير توقف آخره على اوله فتوقف الكل ههنا على الشرط فيتعلق الكل دفعة واحدة متأمل فيه لنا ان القطع باستقراء اللغة بانها للجمع المطلق بينهم سيما وقد حكي بحيث احتمل الاجماع منهم الناقل للاجماع الصيرافي والسهيلي والفارسي ورد بان فيه بانه قد ذهب الى الترتيب بعض ائمة العربية الى انها للترتيب منهم ابو عمر الزاهد لذا في بعض شروح المنهاج ولذا ورد المص بقوله الاصول ولعل الناقل اراد اجماع الاكثر وعدم الاعتداد بخلافه [illegible]

لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل ولنا ايضا عدم صحتها في الجزاء ولو كان للترتيب لصح في الجزاء كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء ومنع الملازمة
كما في التحرير مستندا بثم فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء اقول ممنوع فان التراخي في الواو لم يقل به احد فلو كان في الترتيب فاما مهلة او مطلقا من المهلة وعدمها
فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كثم او فيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستعمال
ثم لا يرتفع النفع فتدبر واستدل على المختار بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس
اي تقديم حطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تخلف قطعا او اعتبار
لقائل زيد وعمرو جاءا زيد وعمرو قبلا اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والا لزم التضاد وهما صحيحان قطعا فالواو ليس للترتيب
بل للجمع المطلق واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد بهذا التكرار فعلم انه ليس للترتيب
واجيب عن الوجوه الثلاث بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا اقلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل دال على ان الموضوع له شيء غيره وليس دليل كذلك فلا يحتمل التجوز فتم الوجوه واورد نقضا على كون الواو لمطلق الجمع اولا قوله لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة عندنا لما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست
لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول
حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في
الانشاء عدم انفصال الحكم عنه الا لمانع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد رح انه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس تعاقب
في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد انه يقع عند الفراغ عن الاخير فمحمول على العلم به اي بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال المغير
قائم فلا تحصيل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ يبطل نكاح الامة الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي
امتين من رجل واحد في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فيبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل لامتناع نكاح الامة على الحرة
وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج امتين في عقد واحد ثم عتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى
وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كلتاهما امتان وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلاهما حرتان فلا وجه للفساد وذلك ان اقول ان
النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضة ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى
نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات ما دامت هذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بلحوق الحرية لان الباطل
لا يعود ثم اعلم انه على هذا ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وهو لا يخرج
عن المحلية ولا يبطل الموقوف الاخر ويفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا فلا ويظهر من التتبع التزامه فانه
قال اذا لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى حيث هي موقوفة على اجازتها او اجازة وليها لا يبطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالتزام فانه قال الامام فخر الاسلام
في بيان صورة هذه المسئلة ناقلا من الجامع زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما بغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
او متصلتين لبطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا يتضح هذه المسئلة حق الايضاح الا اذا عرفت ما قصصنا عليك من ان النكاح
في الحرة ولو موقوفا فيخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس محلا لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان لهما
اسوة بالانشاء اذ بها يتحقق بالاجازة شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه واورد نقضا ثانيا قوله لغيره تزوج فلانة وفلانة عند النكاح فضولي من قبل الزوج حين

وسمى عقدين ولو كانا في عقد لما توقف بل بطل عن جملة منها اي من التزوج بها اجازة تقدير احد على البدل لا تثنين معا لكلا العقد بين جامعا بين الاختين واما نحو هذه الصورة نفقتها حيث يبطل نكاحها الا لو قال اجيزت نكاحهما فان علم انه للمقارنة والا صح نكاح الاولى دون الثانية الجواب ان هذا ليس الا من مدلول الواو بل لان الكلام موقوف على اخره فان وجد في اخره مغير للاول من صحته الى فساد مثلا ولو كان مغيرا بالضم عمل بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد واذا لم يكن مغير ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحته الى فساد فيتوقف اول الكلام على اخره وثبت حكمها معا فصار اجيزت نكاح هذه وهذه بمنزلة اجيزت نكاحهما هذا لاجل دلالة الواو على المقارنة اقول لو اقترنا لما كان اما ندفع ما في التحرير ان لا يفسد بضم الدفع لو جمعتا او جيزتا لم يوجد ههنا الضم المرتب انفساخا وان وجد لانه فرع التوقف اي لان الفساد فرع التوقف وهو وهم فلا فساد وجه الدفع ان الضم الدفعي لا نعم لانه فرع توقف الاول على الآخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم تغير لانه يصير جمعا وفي حاشيته ان هذه العبارة اي لانه فرع التوقف مع انها من التحرير يحتمل كونه من الكتاب والبيان وجه الدفع وقد شرحنا به اتم هذا غير واف فانه يمنع التوقف لان الآخر غير مغير اصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة فقط مع صحة الاولى ولا يندفع هذا فانه لضم الاخير الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من الايراد وهو ان التغيير نوعان تغيير لدلالة اللفظ كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والتخصيص ونحوها وتغيير بحكم الشرع مع بقاء الدلالة بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا اي لا يفيد حكم المسبب فتوقف اول الكلام على آخره في التغيير الاول مسلم فهو صحيح بل من ضروريات العربية واما التوقف على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لا بد له من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالوا الترتيب قالوا اولا قال الله تعالى واركعوا واسجدوا اوجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم انه للترتيب قلنا لا نسلم انه فهم الترتيب من هذه الكريمة بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه صلوا كما رأيتموني اصلي فهذا الامر دال على وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تامل فتامل فالاولى ان الاصلح التمسك بما قد وقع في هذا الحديث الاعرابي الذي ورد لبيان الصلوة بكلمة ثم وقالوا ثانيا قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع ان الترتيب بينهما واجب فهم من الواو كيف وقد قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ابدأ بما بدأ الله به قلنا انه مفيد لنا لا انه علينا وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه الى السنة على انه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف ولا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب عليه وقالوا ثالثا امر الخطيب قيل ومن يعص الله ورسوله عند ما خطب من يعصهما وعاب عليه وقال بئس الخطيب انت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية بلا اتيان الواو العاطف قلنا لا نسلم ان العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف وفي الافراد تعظيم وتجليل فلذا امره فقيل يدل عليه على ان الامر لو اريد ترتيب الترتيب ان معصيتها لا ترتيب فيها فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب اقول يجوز التقديم والتأخير بينهما معصية الله ورسوله فافهم ثم اعلم انه لا يتصور الترتيب الا باعتبار ان معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم وقالوا رابعا انكارهم على ابن عباس بتقديم العمرة على الحج في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب مع الواو قلنا لم يكن انكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك لان الواو للجمع من التقديم للعمرة والتقديم للحج المطلق فالتعيين كالتعيين تقديم العمرة تحكم هذا وههنا فوائد الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد فعاقبت بجريمة بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدي حر او الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فالاصار عنه الى البعيد تضيع لحريمة العفو بالدخول الا اذا صارفه عن القريب الى البعيد ثم يعطف عليه نحو فسحقك طالق فان اظهار الخبر قرينة على انه لم يقصد العطف على الجزاء الا لكفى نحو فسحقك ومنه اولئك هم الفاسقون فانه معطوف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف فقد لهي انه لان الخطاب في المعطوف عليه لو عطف على القريب وهو فاجلدوا او ولا تقبلوا الآية بدليل صيغة الجمع دون المعطوف فان الخطاب فيه للنبي صلعم وتعدد الخطاب في المعطوف

والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في احدهما بحرف الخطاب لانه لا شك في عدم اولوية هذا القدر كاف لترجيح العطف على المنادى لعطفه عليه بتحقق المخاطب فاياد صاحب
التسلويح بان خطاب الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف طائح لا توجه له فيما نحن بصدده تنبيه الفائدة الثانية في عطف
المفرد على المفرد انتسب الثاني المعطوف بعين ما انتسب اليه الاول المعطوف عليه ان امكن هذا الانتساب لانه اصل في العطف فلا يترك الا لصارف فعلى هذا
ان دخلت الدار فطالق وطالق تعلق بالدخول المذكور في الشرط بعينه لا بمثله المقدر كقولها فلا يتعدد الشرط واليمين خلافا لهما فان قال احد كلما حلفت فانت
طالق فقال بهذه الكلمة تطلق واحدة لان اليمين واحد وعندهما اثنتان لانه وجد اليمينان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان
تعدد يقع طلاقان وهكذا اشير اليه في بعض المعتبرات ايضا والظاهر له وجه وقد توجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فتقع تلك
والمحل الثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان الكل تعلقا بالشرط استقلالا فلا واسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق ان هذا غير
واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقب فيه لا يستلزم التعقب في الوقوع كما مر والفرق في صورة التعدد الشرط ايضا في التعلق ترتب لان
الاول تعلق اولا في زمان التكلم به والثاني بعده بل التقدير ليس الا لاجل العطف فالواسطة لتعقيب في التكلم لازم فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي
ان لا يقع في صورة التعدد الا واحدة والحق ان الاختلاف انما معه في هذا وانما كان او ما نظر افهم منه انهما قائلان بتعدد الشرط والتفريع المذكور سابقا ليس
في موضعه وسوق فرع فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور هكذا فالتفريع عليه كذا كذا في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعين ما انتسب اليه
الاول لقدر مثل وينتسب به نحو جاءني زيد وعمرو لا يمكن فيه انتساب المجيء الاول بعينه الى الثاني فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وهذا الا اي وان لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو يلزم
قيام عرض بمحلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد وبان يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه اقول ليس المجيء المسند مطلقا بل
باعتبار النسبة الى فاعل معين في مفهوم الفعل كما هو المتحقق لتفيد خصوصية المجيء فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو بتقديره وهذا غير واف لان النسبة
المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص معين بل مخصوص اي مخصوص كان حملا كثيرا على سبيل الوضع العام الا ترى انه يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح
اسناده الى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا فرع اذا قال لفلان علي الف ولفلان فلكل منهما خمسمائة ولو قال كان لكل الف لان
التشريك هو الاصل بخلاف قوله هذه طالق ثلثا وهذه اذ طلقتا اي كل منهما ثلثا لا اثنتين وكان الظاهر هذا ان بانقسام الثلث عليهما لتطلق كل طلقة
ولو نويا لنصف فيصير تثنتين لكن لا تشريك كان لظهور القصد الى ايقاع الثلث لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال
الحتنية وقصد الابانة وفيه ما فيه فان التنصيص والتقديم لا ان تتراادة ثلث لكل العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة ارجح لانه الاصل كما يحكم الحق ان ههنا صارفا
آخر عن التشريك فان مقتضاه صيانة كل طلقة نصفا وهي تتجزى على المنصف ان هذا النحو من التطليق لا يخطر بال احد ولكان يكل شرعا اللهم الا
عند العبد الذي لا يعبأ الندرة فعلم انه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلث فهذا وجه وجيه لا يرد عليه شيء الفائدة الثالثة نقل عن البعض ان
عطف جملة مستقلة على جملة اخرى كذلك يقتضي الاشتراك في الحكم فلا زكوة في مال الصبي لقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والاول مخصوص بالبالغ
فكذا الثاني قلنا نحن ايضا نحكم على ان لا زكوة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال بعض الائمة
بالعقل وبها بدنية والصبي ضعيف البدن فنفى الايجاب عليه ترحما بخلاف الزكوة فانها مالية تتأدى بالنائب فلا حرج في ايجابها عليه فلا يلزم فيه تخصيص
ثم بعد ان فات جزء لا يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه وقد يجيء قبل قلت الاشتراك في الاستقلال فانما الكلام فيما يحل من الاعراب كلا لا تحمل وانما
الا التحقيق في بعض الاعلام ولم يكن يفهم لفائدة الرابعة واو الحال مستعارة من واو العطف لانه لو كان حقيقة في الحالية ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وهو
المعتاد كما مر في قولي اذا كانت طالق وانت مريضة بعيد العطف فتعين لانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه يقع في الزوج فلا ...

القاضي او اداء ناتة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه نوى محتمل لفظه وان تعذر العطف نحو ادّ الي الفا وانت حر لكمال الانقطاع فان الاولى انشائية

طلبية والثانية خبرية كما سيجيء او انشائية غير طلبية فيتعذر العطف فللحال اي فتعين للحال فلا العتق ما لم يود الالف لان الاصل في الحال مقارنتها

فيجب ان يقارن العتق الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويبقى الى زمان العامل فحينئذ لاحد ان يقول يجوز ان يثبت الحرية في الحال ويبقى الى

زمان الاداء او الامر بالاداء قرينة عليه فانه للحث على الاداء والماسور بالاداء لا يصلح الا الحر ولاجل دفع هذا قال البعض انه حال على القلب اي انت حر

مود للالف فيتقيد الحرية بالاداء واليه اشار بقوله على القلب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد ههنا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا

فلا بد من القول بالقلب وقال البعض لا قلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقا واقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة

من هذا الكلام واما الحرية قبل الم يوجد الشرط فيوجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا اشبه واليه اشار بقوله او على الاصل **فرع** طلقني

ولك الف الواو فيه عنده اي عند الامام للحال فيجب الالف عند تطليق الزوج للتفاهم في الخلع اي امثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق

يفهم منها الخلع وعنده اي عند الامام للعطف وقوله ولك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج بل عليها في الديانة ان تفي وعدها وانما حمل على العطف تقديما

للحقيقة على المجاز وان كان متعذرا فالحالية انما تتعين عند ضرورة المعاوضة والمعاوضة غير لازمة فان الطلاق لا يجب فيه العوض بخلاف الاجارة فان المعاوضة

فيها لازمة فتعين الحالية فيها نحو احمل ذلك ولك درهم هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتاق مشكل وفيه تاويل حملا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف و

الانقطاع ههنا ايضا محقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك الف خبرية كما كان في العتاق والعرف ايضا غير فارق في فهم المعاوضة ههنا **مسئلة** الفاء للتعقيب

على سبيل التعقيب من غير مهلة و تراخ بعيد في العرف مهلة وتراخيا ولو كان الترتيب في الذكر وصنه اي من الترتيب في الذكر عطف المفصل على المجمل نحو قوله

تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وهو اي التعقيب في كل شيء بحسبه كتزوج فولد له فيصح اعتبار التعقيب وان كان المدة بينهما قريبا من سنة لانه لا اكبر

القرب فيه عرفا من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب قد خلت في الاجزية ومعلولات فانها يكون عقيب الشرط والعلة وكثيرا ما يدخل العلل

قبل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التاخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل متقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس

لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لافادة عليتها وقال مطلع الاسرار الالهية الاولى ان يقال الفاء كما انها يستعمل للتعقيب يستعمل للتعليل وهذا اي مجيء

الفاء فيدخل على العلل نحو اد فانت حر اي لانك حر وانزل فانت آمن اي لانك آمن فيثبت به العتق والامان في الحال وهذا لان التفاهم في امثال ادّ

المعنى وقرينته كمال الانقطاع ايضا موجودة واختلف في الطلاقات المعطوفة بها معلقة نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق المدخول بها فقيل [illegible]

عنده يقع واحدة وعندهما ثلثا والاصح الاتفاق بين ائمتنا الثلثة على وقوع الواحدة فان الفاء يوجب الترتيب في المعلق فيجب [illegible]

عن البعض بخلاف العطف بالواو اذ لم تكن هناك ترتيب في المعلقات ويستعار الفاء للواو لوجود العلاقة بينهما نحو له علي درهم فدرهم [illegible]

فالصحيح معنى الفاء وقيل لا يلزم منه ان لا يصح معنى الفاء اصلا بل يراد ان وجوب [illegible] من وجه به وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء **فرع** [illegible]

قوله [illegible] في جواب بعتكه بالف لان الفاء للتعقيب فيقتضي سبق ويجعل عقيبه بالعدد فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف والعتق [illegible]

[illegible] الايجاب [illegible] للبيع ولا تقرير فيه للعقد فكانه قال [illegible] البيع [illegible] فكفى [illegible]

[illegible] قال [illegible] فقطع فلم يكفه [illegible] بالقطع [illegible] بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا [illegible]

[illegible] القطع فقطع من دون [illegible] لا في قطعه اي لا يضمن الخياط في قطعه لانه اجازة مطلقة [illegible]

البيان [illegible] اللهم صل وسلم على محمد ثم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم [illegible] في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا [illegible] في الحال [illegible]

قوله انت طالق ثم طالق وثم طالق لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه فلا يعتبر ههنا التراخي والمهلة فيلزم تخلف الحكم عن الانشاء المنجز بعض فبطل المهلة واعتبر ابو حنيفة رضي الله عنه التراخي
في التكلم في كلمة ثم فكأنه تكلم بالمعطوف عليه اولا ثم سكت ثم تكلم بما بعد ثم وهكذا اذا علق بالشرط مقدما كان المعلق او مؤخرا فالكلم يتعلق به اي بالشرط حقيقة الا الملاصق
به فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تاخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو
الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تاخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده
كالسكوت فيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق وكذا ههنا الا ان غير الموطوءة لا يصلح الا لوقوع الواحدة وما بعدها يلغو ففي تقديم الشرط تعلق الاول والتعليق على
محلية التنجيز فيقع الثاني وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفي تاخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلغو الثاني
الاخير والثالث المعلق هذا في غير الموطوءة وعندهما ظاهر وبما علقا به فيهما اي في الموطوءة وغيرها فيقع عند وجود الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب في الوقوع
وبالاول فات المحل ويقع فيها اي المدخولة الكل مرتبا لصلوح المحل لها قال المص وهو اي قولهما اشبه وشيد اركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار
التراخي في التكلم ان كان فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو بديهي البطلان فانه لا دلالة له الا على التراخي اما انه في التكلم فلا يفهم واما ان يكون لازما لزوما خارجيا وهو
باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما ذهنيا عرفيا او عقليا فذلك ايضا باطل فانا نسمع بالاستعمال ثم ولا يفهم مدلولها ولا يخطر بالبال التراخي
في التكلم اصلا واما ان يكون لان الشارع جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه احكام التراخي فلا بد من اثباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه
بعضهم قول الامام بانه انما اريد الانفصال التكلمي قولا بكمال التراخي وهذا غير واف فان هذا ليس من الكمال اي جعل الموجود الثابت بدرا الايسا عده الوفاء في كلمة ثم
ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لئلا يتراخى حكم الانشاء عنه اذ الاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير واف لان كلمة ثم بالغة عن الوصل في الحكم كما يكون للشرط
مانعا وحاكم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع واما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول اي التراخي في التكلم
لانه لو تراخى الحكم فقط عن التكلم يلزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رح في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم ايضا فانا
لا نسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضاءه فانت طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زيد عليه ثم
صار علة للوقوع عنده فيجوز ان يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخيا عن الاول على انا نقول فيه شئ بالقول بالتخصيص في العلة تخلف
الحكم لمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء ليس علة فقط بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لي سؤال آخر هو انه لو سلم التراخي
في التكلم ينبغي ان يقع الطلقات مع مهلة ثم لا تقولون به بل الطلقات التراخي والمهلة سابقا فيها اذ يحكم لئلا يلزم التاخير عن السبب فاستح حاجة الى اعتبار
التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء مع اتصال الوصل في التكلم وحينئذ باعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي الانشاء وجه لقول بطلان التراخي لذلك غير معقول
ليتطلع هذا العبد ان يتصوره فضلا عن التصديق به هذا ولم لا يجوز ان يبطل التراخي باصله وقيل في توجيه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للمفتي في الحكم لانه لا حد له فجعل
التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يسع الاستثناء وغيره وهذا ايضا غير واف فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في الحكم ايضا اقل ما يعد في العرف تراخيا انه قد تقدم انه يسقط المهلة
في الانشاءات فلا اشكال على المفتي هذا مسئلة بل في المفرد للاضراب اي الاعراض بعد الامر والاثبات يكون بل لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول المعطوف عليه كالمسكوت عنه لا
كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وصرائح الثقات ومنه اي من بل التي للاضراب بل للترقي فكانه اعرض عن الغناء ومع جعله مسكوتا اثبت
الاولوية للثاني وبعد النفي لا قيل بعض النفي عن الاول وبل بعد النفي لنفي لا لاثبات لضد ما بعده مع تقرير الاول في كونه منفيا او منهيا وقيل هو كالاثبات في كونه لاثبات نقيض حكم الاول
مع جعل الاول مسكوتا ورد بانه مخالف للعرف فانه شاهد بالاول وبل يكون في الجملة للابطال اي لابطال الجملة الاولى وتقرير ما بعدها كما قال الله تعالى
بل عباد مكرمون وللانتقال اي ويكون في الجملة للانتقال ايضا من غرض الجملة الاولى في غرض آخر فهو للاعراض عن الغرض قال الله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا

وما قيل بل هذه ليست لعاطفة بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النحاة واختاره في التحرير فممنوع لابد من اقامة دليل عليه بل تمام الدليل على خلافه
لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خير كما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون لجعل الاول مسكوتا او مقربا وتارة
بالابطال الاول انفسه او غرضه هذا **فرع** قال الامام زفر يلزمه ثلثة في قوله له علي درهم بل درهمان لكن للاول انه اي بل درهمان ابطال للاول ولم يصح بسبب
ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلثة دراهم كما قيل فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون للابطال بل لان الاعراض عن الاقرار رجوع
غير صحيح وههنا يريد القران ليضرب بكلمة بل ان يجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلثة وليس هذا
كالاستثناء فانه اذا قال له علي ثلثة الا واحدا يلزمه اثنان لانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار الاثنين وهذا اي بل درهمان اضراب بعد التكلم
قلنا مسلم انه اضراب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهم منفردا بل درهمان فيتغير بالثاني وفي الزيادة تسليم المزيد عليه
فلا يبطل بهذا الاضراب الاقرار فيصح وهو المراد ههنا ان الاضراب عن الانفراد فرع القضاء من العدد يلزم القول بمفهوم العدد وقد نهينا عنه والجواب ان
الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فافهام الانفراد لا يوجب افهام المفهوم فيضرب في المثال المضروب
عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكورا باقراره وقد يجاب بانا انما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لافهام المفهوم فتدبر
وقياسه اي قياس زفر على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثلث لان الاضراب عن الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاقرار اخبار
على الاصح فلا يثبت شيئا فلا تفريع فيه على اللفظ ليحكم فلان يعرض عن خبر كان اخبره ويخبر بدله خبرا آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس بيده بعد ثبوته
ان يعرض عنه ولقائل ان يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخلو اما ان يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود ان ليس له واحد لصفة الانفراد
بل معه غيره فكذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود انها ليست طالقة لطلاق واحد فقط بل معه واحد اخر فهي طالقة بثنتين
واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي ان لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وهو لا يسمع لانه تعلق به حق الغير كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز
اذ ليس بيده فاذن لا فرق بينهما وجوابه والله التوفيق بل للاعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثباته لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته
لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل حقا اصلا بل تركه لانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق مع
زيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اوقع لفظ بطلاق واحد فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتاخر الحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه بان يبطله
اصلا ولا ان يبطله بهذه الصفة ويثبت بكلام آخر بصفة اخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بكلام آخر فلم يبطل بالاعراض عنه لوقوع
علته ووقع بالقضية بهذا الكلام الآخر فلزم موجبهما وبطل الاعراض ههنا الوجه شرعا الا انه لا يصح الارادة من الكلام لغة هذا والله اعلم باحكامه فرع آخر اذا قال
لغير الملموسة ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلث لانه لما جاء بكلمة بل فقد اراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة
الاخيرين مقامها بدلها الا ان بل للابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال وابطال الاول ليس
وسعه فان حكم الانشاء تنجيزا او تعليقا لا يرتفع فارتبط ولم يبطل بابطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول وصار كالحلف بيمينين للشرط
فيهما احد اذ يجزاء ان ارتباطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاءان الواحدة والثنتان فيقع الثلث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط مقصود
بل شيئين كما ظن فلا يتوجه واخذه صاحب التلويح ان التقدير عم بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا بخلاف العطف بالواو ولذا
اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وثنتين عند الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول
كما مر ولا يكون قائما مقامه فتدبر فلم يكن ههنا كلام هو انه قد سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول مع الآخر

كلاما واحدا فقيل بجموع الكلام ولا شك ان كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبلها فيتوقف اول الكلام على آخره وايضا انه غير مستقل فلا بد من كلام مرتبط به فيتوقف عليه و
قد نص الشيخ ابن الهمام ان في نحو ما جاء رجل بل رجلان ولا رجال في الدار بل رجلان قوله بل رجلان مخصص لمخصوص توقف على المخصوص فكيف لا يتوقف و
الا يلزم التناقض في الاخبار بشيء ثم الاضراب الى خبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذا ثبت ان الاول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا يقع قوله طالق واحدة ثم
تنضم اليه بل ثنتان وكذا لا يرتبط لقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتان بل اذا انضم اليه بل ثنتان فيصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين بلا منجزا كما في الفرع الاول
او معلقا كما في الثاني فان له ان يرجع عما لم يوقعه ولم يعلقه بل نقول ان لا ايقاع الثنتين وتعليقهما عبارتان الطول وقصر فقد غير بعبارة اطول بان يذكر شيئا اولا ثم
عنه وذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شانه وهذا هو التغيير ببل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما جيء به ليضرب عنه الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق
الا بالعدل فافهم هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **مسئلة** لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشي من السابق وشرطه اي استعمال
لكن الاختلاف كيفا اي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالايجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى ولكن جاء للتاكيد ايضا في نحو لو جاء لاكرمته لكنه لم يجيء والواو في لكن الخفيفة
جملة تحرف ابتداء او ح لا يكون للاستدراك اشد او الواو في مفرد فعاطفة وشرط العطف الاتساق اي عدم كون محل النفي والاثبات متحدا بحيث هو اي العطف الاصل
عليه الكن فصح قول المقر له لا لكن غصبت في جواب اقرار المقر له علي مائة قرضا ولا يكون قول المقر له والاقرار بل انكار السبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر
يكمل الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بل لكن فظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل منفصلا بخلاف من ... تزوج امة
بمائة ... تزوج فضولي ... رجل بغير اذن المولى عليه فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين كذا في اصول الامام فخر الاسلام والبديع فجعل قوله لكن بمائتين على الاستئناف باجازة نكاح
آخر مهره مائتان وهذا لان الكلام غير متسق لجعل معطوفا اذ بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن
الهمام لو قال السيد لا اجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردي الايجاب والنفي لانتفاء اصل النكاح بنفيه ثم ابتداء به بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف
لا اجيزه بمائة لكن بمائتين فان التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح وهذا مناف لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عمن
فارق نقله نقل هولاء الاخيار ثم ان الفرق ايضا غير واف لان اللام ههنا يكون للعهد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجيز هذا النكاح الذي بمائة
لكن بمائتين بعينه ... على اصل الكلام ان عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر اي لا اجيز النكاح بمهر مائة لكن اجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده
ان مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات فحينئذ المقصود في الاجازة هو القيد مورد الايجاب والنفي
اختلفا والجواب ان العبرة بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فقبل
الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود في نفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لان المقيد ثابت والقيد منتف وهو متهافت ولا
ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من حيز فلا مساغ ههنا لكلام واحد موقوف على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان المقصود
عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو التزام امر لم يلزمه الزوج الا ان يقال المقصود الاجازة تعليقا اي لكن اجيز هذا النكاح مقيدا بالمهر مائتين
ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى
تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استئنافا فالاجازة لنكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه **فرع** اذا اقر رجل له علي الف فقال المقر له ما كان
لي لكن لفلان صح قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد للاقرار ويحتمل التحويل لفلان عليه فصار هذا الدين اولا للمقر له ثم صار لفلان
بتحويله ولما كان التحويل تغييرا لظاهر الكلام فيصح اذا كان قوله لكن لفلان موصولا للتوقف اي لتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح
موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرع الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول

المقر له ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير اولا وسلم ان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل ان يكون مقصوده ان الذي
وان اشتهر انه عبدي وديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره بغيره ولكن لفلان قرينة عليه فانه ان كان موصولا
لا يكون ردا وان كان مفصولا يتم الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان بخلاف مسئلة او لاحد الامرين اي لواحد من الامرين كالنكرة فيعم في النفي دون الاثبات
كالنكرة فانه في المعنى مثلها فاعطي حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفا وان جاز تماما نفيه في ضمن النفي عن البعض وقيل حاء لتعميم
من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه الا بدليل صارف عن مقتضاها بخلاف الواو فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون سلب
الاجتماع الا بقرينة صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي ان يكون الواو ايضا عاما في النفي لانها لمطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي
اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تاثير ومقصوده بما اذا كان
قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه منضبط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهذا بل استمروا على ان الاصل في النفي سلب الاجتماع الا بما يدل
فلعلهم وجدوا الاستعمال بكذا وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تاثير فافهم فقوله لا اقرب ذي
او ذي يشير الى زوجتيه ايلاء منهما فانهما لم يقربهما اربعة اشهر بانتا لان او في النفي تفيد التعميم وفي قوله لا اقرب احديكما يكون الايلاء
من احديهما الا احديهما معرفة فلا يعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني ان او في الخبر للشك والتشكيك اراد تيسير انه ليس على ما هو وقال وليست او في الخبر للشك
او التشكيك وان اشتهر لان المتبادر في او افادة النسبة الى احدهما والتبادر دليل الحقيقة فاو حقيقة في احدهما لا في الشك والتشكيك فانهما لا يتبادران الا بما يحتمل
اليهما لان سبب الابهام غالبا احدهما فيقع الخاطر ثم ينتقل الذهن الى الشك مع عدم التعين على ان اراد به التشكيك والا فالشك فدلالته على الشك او التشكيك
من قبيل الاستلزامية على اللازم ليس في الاستعمال فيه فيجوز في انه لاحدهما اي انه بالمجاز انه للشك او التشكيك ويراد انه لاحدهما كما يجوز في انه
التخيير والاباحة في الانشاء وليس كذلك بل فيه ايضا لاحدهما وانما يعلم خصوص التخيير او الاباحة بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير فلا يجتمع لانه يجوز احد
هما بالانشاء ولا يجوز الجمع بالاصل هو التخيير او كان الاصل الاباحة فيجوز الجمع بالاصل فان قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم فيقتضي ان يكون الامام مخيرا في جميع قطع الطريق كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي
وابي ثور وداود الظاهري والقول بتقسيم الاجزية كما هو مذهبكم وانتم لا تقولون به بل مذهبكم جزاؤه القتل ان قتلوا فقط والصلب ان قتلوا واخذوا المال
والقطع ان اخذوا المال فقط والنفي الى الحبس الدائم ان خوفوا من غير اخذ وقيل ابو حنيفة الامام يقول في القتل والاخذ بتخيير الامام بين ان
يصلب فقط او يقطع ويصلب او يقطع ويقتل وفي هذا المجازية يلزم من تخيير الامام بين الاجزية مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ من الاجزية
فانه يجوز ان يصلب ان خوف فقط وبالعكس اي مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية كما اذا قيل وانه يجوز للامام ان ينفي اي يحبس وهم
قد قتلوا واخذوا وهذا لا نظير له في الشرع وانما تتنوع الاجزية على الجنايات كما بيناه لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومثله روي عن ابي يوسف تخيير
وشهرة ... الانفراد وغير حكم الكريمة بهذه الاية وقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا الا ان قتلة المرتدة فيها نسخة تغير
او للتوزيع بالاستقراء ... اي ان التوزيع حتى ... الا ان التوزيع حتى دليل في اصول الامام فخر الاسلام ومنه قوله تعالى وما
النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون اي
حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام ... تقليد صاحب الكشاف وغيره انه عطف ... او يتوب ... اعتراض

بين المعطوف والمعطوف واذ عنوا به زعما منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويرد على هذا العبد انه لا يصح ما في الكشاف
فانه آية آخر هي نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بغرض آخر وفلا ارتباط وروى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث
ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون فيتبت عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس اي ليس لك من الامر شيء او توبتهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا حر او هذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
مدخول او فالمعنى هذا حر او هذان ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما المأخوذ اي احدهما حر وهذا فقيل وعليه
زفر لا عتق الا بالبيان لكنهما او هذان رجوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير ويخير في الاولين لانه كانه
حر وهذا رجوعا الى الاحتمال الثاني وعليه الجمهور وينبغي ان يكون النزاع فيما لا نية له والا فيحال على النية ورجح القول الثاني بان التغيير ههنا ضروري بتراخي حكم الانشاء عند وجه
منه فانه يتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا مفيدا الحكم موقوف على خيار السيد فقط من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه
وفيه شائبة من الخفاء فان كون التغيير ضرورية غير ظاهر بل هو التغيير وضعي لان الوضع يقتضي ان ما بعده مع قبله كلام مفيد لايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز ان يكون بعده
هو والثالث معا وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعد او فليزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر واسترجح بلزوم تقدير
الثاني خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشيء فلا نسلم اللزوم
ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيها اولى فتامل ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او واحد
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا فبقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو سلم لنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتامل **مسئلة** حتى
للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل كما في التحرير بل تحقيق للعرف فان الثقات
نقلوا عن اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيهما البعضية ان يكون ما بعدها داخلة
فيما قبلها لا لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او عم منها
ومما قدر احدهما كما عند علماء الكوفية والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
امرا تابعا له ولو عرفا ومنه قول امرء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم حتى الجياد ما يقدن بارسان وصح بالاوجه الثلثة اكلت
السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر اي حتى راسها ماكول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها حال

كونها لجارة مذاهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتاخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا
واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها انه ان كان جزءا مما قبلها دخل في الحكم والا فلا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها
لا دلالة على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة دالة على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بائنا من
الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى هذين الاحتمالين ايضا والعدا على والاتفاق
على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يتم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
وفي التحرير سببية احدهما للآخر ومثل سببية الثاني للاول بحث حتى اتجر وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب
يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهي به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وهذا المعنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز
وقد كان بصدد اثبات المجاز هذا خلف واذا تبين مراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهى للاسلام فلا يطرد نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد السبب يكون غاية فلا يضير
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبلها وهو مشترك
بين الغاية والسببية فمنقوض بحتى راسها فانه غير مقصود من اكل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن نقيض
فاطرادها في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في
دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني لا يصلح ان يكون مغيا لمنتهى فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهي بالموت
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية والسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حتى لم يوضع لمطلق الترتيب الاعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار
له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه اللفظ اصلا باحدى الدلالات ومن انكره فليأت
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لمعنى الفاء ومن ههنا جوز الفقهاء نحو جاءني زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم
انه لم يجئ في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض توهم واما الجواب
بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن
وههنا يمنعون هذا النحو من استعمال فمنازعتهم النحاة فرع قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية هو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف
بمجرد الترتيب فيشترط للبر وجود الفعلين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير الموقت او الى آخر الوقت في المقيد

في الموقت فان حتى لم يرد الترتيب الا ان ينوي لا اتصال فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا وينافي من جعل معنى لفاء ان يشترط الاتصال فتوى ولم ينو هذا واتجاهه ظاهر تأمل

مسائل حروف الجر **مسألة** الباء للالصاق وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشترك بينها بأوضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما توهم البعض ان اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لاستئناس افراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس بمجاز انما الكلام فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد ايضا ان الباء لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لا من معاني الحروف بواسطة جزئيته فهي موضوعة للالصاق الخاص في الالصاقات الاخر يكون مجازا فافهم وباء المقابلة التي يدخل الاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصارة فان المقصود ان الاثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا تثبت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخوله الباء فيصح الاستبدال بالبيع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه والاستبدال فيه قبل القبض جائز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد لانه سلم لكون الكر الذي في الذمة مبيعا لتعلق الشراء به وهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلما فلا بد من شروطه من الاجل وغيره ولا بد فيه من القبض ايضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقرر شارح التحرير هذه التفريعة على ان الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمنا وكان اورد عليه ان هذه الباء باء البدلية لا نسلم كونها باء الاستعانة وقرر المص بحيث يندفع هذا السؤال وقول الشافعية انها

للتبعيض في وامسحوا برؤسكم فقد انكره محققو العربية حتى قال ابن برهان من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى على اهل اللغة بما لا يعرفونه فلا ينبغي ان يلتفت الى هذا القول اصلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب المقام من ... مكابرة ثم انه لو ثبت فهو المطلوب عندهم غير الالصاق كما شهد به كلامهم لانه يكون منه كما يوهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في الجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفوع حال كونه ... اي موهونا في نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه كشهادة حصر الورثة فانها شهادة بنفي علمهم لوارث آخر وهي مقبولة لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فيقبل لانه لو كان لاحاط علمهم به ووجه وهنه انه ليس شهادة اصلا بل استقراء صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي لا يحيط عنها اكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما ذكره المص في مفهوم المخالفة ولا يقبل الاحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في اثبات التبعيض فقد برهنوا فقد استعمل الباء فيه في قول الشاعر شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم اجاب بانه

وشربت بماء الدحرضين غير مثبت للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين والدحرضين ماء ... وشيع وقيل ماء لبني سعد وقيل ... دحرض وان تثنية للدحرض كالقمران الزوراء المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداءهم وقيل ارض **فرع** يلزم للبر تكرار الاذن في

ان خرجت الا باذنی فانت طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لابد لها من متعلق وذلک هو الخروج فالمعنی ان خرجت بای خروج کان
الا خروجا ملصقا باذنی فلم یخرج من المنع خروج خارج الا ملصقا به ای بالاذن والخروجات الغیر الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت الیمین
فیشترط الاذن لکل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الا ان اذن غایة تجوزا ولیس باستثناء والمعنی ان خرجت الی الاذن به
لتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا کان غایة فیتحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج
قبل الاذن فان قلت فمن این لزم تکرار الاذن فی دخول بیوت النبی صلعم مع انه قال الله تعالی لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن
لکم قال ولزوم تکرار الاذن فی دخول بیوته علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما هو بتعلیل وهو قوله تعالی ان ذلکم کان یؤذی النبی وایذاء
النبی صلعم حرام فی کل وقت لا بلفظ النهی اقول حذف حرف الجر ههنا ای مع ان قیاس فلم لا یقدر ویصیر الاصل الا بان اذن فیصیر مثل الا باذنی
والمصدر استعماله للحین شائع کثیر فلم لا یجوز ان یکون للحین والمعنی الا وقت ان اذن فیصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلی هذین لا بد ان
یلزم تکرار الاذن فی کل مرة فما وجه الترجیح لما قلتم علی هذین الوجهین وفیه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب
الاذن فی کل مرة فان الخروج کان مباحا انما منع بهذا المنع فلا یحرم بالشک فالاولی ان یقال ان هذین الوجهین شائعان شیوعا کثیرا
وکون الا بمعنی الغایة قلیل جدا والحمل علی الشائع اولی هذا مسئلة علی للاستعلاء ولو معنی ای ولو کان الاستعلاء معنویا فیعم اللزوم کالدین
فان فیها استعلاء معنی یقال رکبه الدین واستعیر فی المعاوضات المحضة ای العقود التی لا ینعقد الا بمعاوضة المال کالنکاح والاجارة والبیع
للالصاق بمعنی باء المقابلة بالاتفاق کاحمله علی عشرة او بعتک هذا العبد علی عشرة او تزوجت علی عشرة واستعیر فی الطلاق للشرط ای
لکون ما بعده معلقا بما قبله عنده ففی طلقنی ثلثا علی الف لا شیء له لواحدة ای لا شیء للزوج لایقاع واحدة بعد انقسام المشروط علی الشرط
فان حاصل التعلیق ان المشروط ثابت علی تقدیر تحقق الشرط واما ان کل بعض منه ثابت علی تقدیر کل بعض من الشرط فلا فلو ثبت
من غیر تحقق فلا یثبت ولعل هذا مراد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فیرد ورودا ظاهرا انه لما وجد بعض المشروط
وجد بعض الشرط فعلی تقدیر انقسام اجزاء المشروط علی اجزاء الشرط یکون کل جزء من المشروط مشروطا بالجزء من الشرط فلا استحالة [illegible]
لا استحالة فی تقدیم جزء المشروط علی الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط علی الشرط وعندهما ای صاحبیه فی الطلاق للالصاق عوضا فتنقسم
اجزاء العوض علی اجزاء المعوض فله ثلث الالف فی طلاق واحدة وتوزیع جمیعا کما فی التحریر بان الاصل فیما علمت مقابلته بمال العوضیة والطلاق مما یقابل
بمال فیحمل فیه علی العوضیة ضعیف لان ذلک ای کون العوضیة اصلا فیما لا یحتمل الشرط المحض اصلا کالبیع ونحوه لا فی کلما یقبل المعاوضة فی
الجملة هذا وقد یندفع بدعوی الاستقراء والله اعلم کترجیحه ای کما ان ترجیح قول الامام ضعیف بانه ای علی مجاز فی الالصاق حقیقة فی
الشرط فیحمل علیه عند امکانه کما ذکره شمس الائمة وانما کان ضعیفا لانه ای کونه حقیقة فی الشرط ممنوع قیل فی الاستناد ولان الالصاق
المتحقق فی العوض حقیقة ای حقیقة علی فانه من افراد اللزوم اذ هناک یلزم العوض فی ذمته اقول اللزوم انما یتحقق بعد التعلق الذی
یکون فی المعاوضة لانه یوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم فالتعلق یوجب اللزوم والکلام فی اصل التعلق انه حقیقة فیه ام لا بعد فالحق
ان الالصاق والشرطیة کلاهما غیر اللزوم فهو فیهما مجاز هذا ومن ادعی انه حقیقة فی الشرط لم یقل بانه باعتبار اللغة حقیقة بل یقول انما فی
العرف حقیقة بمعنی انه لا یحتاج فی الافهام الی قرینة اصلا وهو غیر ظاهر الفساد ولکن یلزم علیه الاثبات ثم اقول لک ان ترجحه ای قول الامام
بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضروری سواء کان التعلق شرطیا او المعاوضة تم والتقسیم

البعض على البعض زائد بلا دليل فانه انما كان للشرط فظاهر انه لا انقسام وانما كان للالصاق فان الطلاق تحميل للامرين بعوض المال مع انه غير
عوضه ولا قيمة له في ذاته حتى يقسم عليهما الا بالشرط والرضاء وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للعوضين قيمة في
ذاتهما فلا بد ان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي سوال اجزاء من العوض الآخر والا لزم ايقاع المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
بلا دليل لم يثبت **فرع** في قول رجل له علي الف يلزم الدين ويكون اقرارا به لكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه دينا ولو وصل وديعة تعين
المجاز لوجود الصارف فتدبر وهو وجوب الحفظ **مسألة** من اختلف فيها فالكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين للتبيين و
قال جمهور ائمة اللغة لابتداء الغاية اي الشيء في الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية وارجعوا
معانيها واقعة في الاستعمال الى ما ذهبوا اليه والحق ان التبعيض او التبيين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من
الدراهم تعسف اما الاول فلانه من البين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان الاخذ
ليس ممتدا حتى يحد ولكل كلمة من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في احدها وحقيقة في الآخر
فاما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطل والا لتبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك
فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا لافراد القدر المشترك بوضع واحد او بازاء
افراد كل مما ذكرنا باوضاع من المفهومات الثلثة والاول باطل والا لتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني
فتدبر وهذا اولى مما في التحرير واستقراء مواقعها يفيد ان متعلقها ان تعلقه مسافة كسرت وبعت فلابتداء الغاية وان افادتها ولا كاخذت
واكلت فلايصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فاخبره وعليه انه لا يلزم للتبعيض ان يكون متعلقه مفيدا للتناول كما في قوله تعالى وكانت
من القانتين فتدبر **مسألة** الى لانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب حتى اي كما في حتى مذاهب
من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب
الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل تناول الصدر لولا الغاية كالمرافق فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها ولذا فهم
بعض الصحابة في التيمم المد كله الى الابط كما حكى في الكشف ناقلا عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج ويسمى
هذا غاية الاسقاط والتفصيل بعدمه اي عدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل
في الحكم لانه كان خارجا فنفى كذلك ويسمى غاية المد حسن والحق هذا التفصيل وقد نايد هذا التفصيل باتفاق اكثر ائمة الفقه واجلة اللغة قال
صاحب الكشف ناقلا عن المبسوط قال ابو يوسف رحمه الله لا يدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا يدخل في الصدر
الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها ولا يدخل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجل الى رمضان يباح باجل الى رمضان او حلف
لا اكلم الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الاجل لانه غاية ولذا لم يدخل علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق كذا حكى الحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل
دلالة واضحة انهما اختارا عدم الدخول واما الامثلة التي اوردها بعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد الا مسألة الحلف فان فيها تفصيلا فان
الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكره لم يذكره وكذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية
لا يتناول الامر الا الآن وكذلك في الاجارة فانها تمليك المنفعة وهي يصدق بتمليك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تاخير عن وقت وجوبه

وقد يعبر عن بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المغياة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم
منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية لمد لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يفيد المطلق عن التقييد بالغاية الا خيار ساعة غير معينة فذكر
الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا
عندهما او الى ثلثة ايام عنده واما مسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان
الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا او المعلق فليس ههنا حكم الصدر عاما فاسقط الغاية بعضا او
غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور هذا هو الحق ما قالا كيف ومسئلة اليمين لا تستقيم على طريق الامام ابي حنيفة رح اذ الاعتماد على رواية الاصل
دون رواية الحسن انتهى منقولا عنه في الكشف الجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان هناك حكما عاما او خاصا مغيا ومن اول الكلام ثم الغاية
اسقطا او مدة حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبلها افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها بحيث
هذه الغاية غاية اسقاط لا ان هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبلها لها لم يدخل ويسمى غاية المد لا ان
هناك حكما ثابتا امتد بالغاية وليس هذا منافيا للتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه
اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شانها في حدوثها وتغييرها وكذا في شق الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول
فلا يجعله الغاية مفضيا بل القول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها لا اسقاط ما وراءها استقرارا وكذا اقترانها
مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقرارا واما هي نفسها فبقيت كما كانت واما مسئلة الحلف فان علمت فالحكم فيه
لعله لقرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط
ان متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحا مع انه لا يخطر بالبال
اصلا وينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان الى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا
ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها لاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول يدخل وههنا القسم الاول
فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه انه ان اراد ان المقصود هناك اسقاطا واجب فما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط
انما الواجب غسل اليد من الانامل الى المرافق وان اراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق ويبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت [illegible]
الفرع من دخول المرافق من غير كلفة [illegible] الفرع اقوال [illegible]
يجوز فلا بد من باعث [illegible] اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد [illegible]
فقد افرد بعض اجزاء اليد عن الحكم واقرار بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء [illegible]
عندان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل [illegible]
الصلوة والسلام والصحابة ومن بعدهم [illegible]
في الآية ومنها ان وجوب غسل المرافق ضرورة [illegible]
من دون غسله وهذا امر [illegible]

في الحقيقة وانما نسب اليها النسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التحرير انه لم يجب غسل الرسغ حتى يجب غسل الزند بل لو اوجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الزراع وجزء العضد المتلاقيان فساقط لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد الى المرافق لا يتم الا بغسل جزء منه الملاصق للمرفق وههنا كلام لطيف ان شئت لكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ان الغاية تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مبينا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول انه لا يدل على شئ فيبقى المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها انها تارة يدخل وتارة لا فيدخل احتياطا وفيه ان الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم يومين من الشهر المبارك لا كصوم الشك واصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن ههنا اندفع ايضا ما في التحرير الاقرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبت فاورث شبهة الايجاب فاوجبنا احتياطا والايضا منقوض بالكثير السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهي يوجب عدم الدخول عنده ومارويٰ الامام محمد انه ادار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي في هذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

فرع في له علي من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية بعدم دخول الغايتين عنده المبدء والمنتهى وحاجه الاصمعي فقال ما قولك في رجل قال سنى ما بين ستين الى سبعين اي يكون ابن تسع ستين فتحير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتحيره ليس دليلا عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء بالعرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية مد اولولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضائف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ودا ظاهر ان الثاني معروض للثانوية ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود مضائفه اخر بل هذه الاوصاف يعتبر بالذهن وتحيل معنونا تها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدهما وجود معنون الاخر وافحش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر ايضا كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم ههنا عشرة اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية للموجود والاوحد للشئ من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه دين فيجب العاشر فيجب عشرة لهذا العارف عما هو اصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ما هو محدد في التعقل بلزومه في الذمة فافهم

مسئلة في للظرفية حقيقة وهي الزمانية او المكانية ونحو الدار في يده مجاز فلزم في قول المقر غصبته ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عند الشيخين وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع ولعل للمناقشة فيه مجال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما ولزم عشرة في قول المقر له علي عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا لدرهم اخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشئ لنفسه فانه انما يستحيل في المعين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان قصد به المعية فعشرون لازم حينئذ لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة ويشكل بما اذا اراد المقر عرف الحساب فينبغي ان يلزم مائة لان العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله تعالى اورد

اسلام

ببيان ذلك ان الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد تكثر الاجزاء والا لكان الفقير غنيا يضرب ما في يده من المال في الآلاف
بل الالوف فغاية ما لزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة لكامله فقيها او رده في فتح القدير ان الكلام فيما اذا
اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب الايجاب فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب ازداد العشرة وصارت
مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى ان هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالنظام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون
مفهومه في تلك اللغة فافهم وتقديره يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا فانه بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب
الصيام لسنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان التقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في المفعول به
والمنتسب بواسطة حرف الجر فقال ومخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية اخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة لفظا
وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب الظرف فارادة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية اخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب
فان قلت فلم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما تعين اول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية
فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل نية اخر النهار في الصورتين **فرع** قالوا لو قال
انت طالق في مشية الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان المشية غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فهو قصد لطالق في قدرة
الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كفى مشية الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع
والمصنف قرر الكلام بحيث لا ينافي هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالق في مشية الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقهما بالطرفين في التقييد
فلا يتعين نية الوقوع وهذا غير ظاهر في المشية فان المشيء لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو مستقيم
في المشية فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فاما ان المعنى به ان قدر الله كما اذا كان
القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما
مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المحقق فيجب ان يتحقق
الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشية سواء فانه اذا قطع لوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شك في وجوده شك في تعلقهما
ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشية جار في العلم وما ذكرتم
للوقوع في العلم جار في المشية قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا
وهو اي الشرط مستقيم في المشية عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا تحقق في علم
الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى ليصح الكلام فتامل فيه ثم نقول ان ههنا كلاما اخر به يرتفع القيل والقال وهو ان
المتبادر في العرف بالتقييد بالمشية التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما ايضا والعرف في جعل القدرة ظرفا استبعاد
وقوع ذلك الشيء واشعار ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقييد بالعلم فمقصود
توكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاوليين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا [illegible]
هذا ما عندي الى الآن ولعل يحدث بعده [illegible] مسائل الادوات التعليق المراد بالادوات [illegible] مسئلة ان للتعليق
ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام [illegible] لازم لمفهوم الشرط فان الشرط قد [illegible] مقطوعا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

بعض

من حواشي ان والكلمات الجازمة للمضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة الا على ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور قالوا ان
في قبل التزوج ان لم اطلقك فطالق لا اجزاء وان عين احدهما لان الشرط ههنا العدم مطلقا اي العدم راسا فانه الذي علي خطر لا غيره
لان مطلق العدم متحقق فان السكوت محقق معلوم ودفع ان للخطر فهو المراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متيقن فلا ينافي ولو
الشرط الذي علي خطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في متى فالشرط فيه العدم في اي جزء
كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلة لتحقق الوجود واما اذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح ان يراد بالعدم مطلقا العدم
المتحقق في كل زمان فانه كما مر في ان ليس على الخطر والتقرير الاوفى ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق الفعل بغير المقيد بزمان فان ان
لا يدل على الزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه فان الفعل كالنكرة يعم بالنفي وفي متى لم اطلقك يقيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الا عمومها
فتدبر ولهذا اي لاجل ان متى لعموم الازمنة لا يتقيد التفويض في طالق متى شئت بالمجلس لانه بعموم الازمنة فلا يبطل بالاعراض في بعض الازمان
دون ان شئت اي يتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الازمنة بل التفويض بوجود المشية فاذا اعرضت وفقدت المشية
في المجلس بطل التفويض هذا **مسئلة** اذا ظرف زمان ويجيء للشرط محققا فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود الا لنكتة ح اي حين مجيئه
للشرط فقد يسقط عنها الوقت فيكون حرفا كان وجعل في التلويح معنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة فخر الاسلام
ثم اورد عليه بانه انما يدخل على مشكوك الوجود لا لنكتة وهذا ليس بشيء لان الدخول وان كان لنكتة يوذن لسقوط الوقت وبقاؤه على
معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس ان يجعل المشكوك محققا بل لعله ان يجعل بمنزلة المحقق ويدخل الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت
فيما شك فيه ثم انه لما ثبت استعمالها في الشرط المحض وجب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه
ان الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت
ولعله لهذا لم يجعل الشيخ معنى الحرفية ولا المصنف ايضا اقول ان كلام فخر الاسلام لا يبتني عليه فخطور فيه فمن شاء فلينظر في كلامه الشريف فلا يقع
في اذا لم اطلقك فطالق حتى يموت احدهما لانها اذا صار كان وبطل معنى الوقت وصار الشرط الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا فانها تطلق
عندهما في الظرف [illegible] الوقت [illegible] وقت سكت فيقع ويرد عليهما انه لو اراد الشرط المحض يجب ان لا يصدقه قضاء
في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ وفيه التخفيف على نفسه مع انه على ما نوى قضاء بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر
مسئلة لو للامتناع الثاني لامتناع الاول علم ان لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني
مساويا للاول في الاكثر فيفيد نفي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فما قيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب
انتفاؤه بل الامر بالعكس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على قلة ايضا كما في الاقيسة الاستثنائية
وقد جاء نحو ما روي عن امير المؤمنين عمر رضه موقوفا في الاصح ومرفوعا ايضا نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني قد يجيء لافادة ان الثاني
متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفاء في
الجزاء فيعتق بعد الدخول في لو دخلت فعتقت على ما روي عن الامام ابي يوسف كما في التحرير [illegible] وفي الكشف ان هذه
رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولا نص فيه الامام ابو حنيفة [illegible] عنهما ثم القياس ان لا يقع فيه شيء
لان حقيقة الكلام لانتفاء الشيء لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملا بالمجازة وصيرورته بمعنى ان صونا عن اللغو اذ العتاق [illegible]

حق قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لانتفائه لانتفاء الدخول وقيل ما ينبغي ان يفصل وانه كان طالق قبل الدخول فلم يوجد ثم قال
هذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والافضل على ان قال ابو الحسن الاخفش للابهوازي ان قال لو دخلت
الدار فانت طالق ينبغي ان يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان
جواب ان لا يلحق بالواو وجوابه ظاهر انه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انقلبت التي بمعنى ان هذا على ان الفقهاء لم يتبعوه
هذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله اعلم بالحكاية لا لا امتناع الثاني لوجود الاول لانه كلما لو زيدت اليها لا فالطلاق
في انت طالق لولا صحبتك فاذا زال لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل
فيه قط بخلاف لو فافهم **مسألة** كيف للحال المشهور انه للسؤال عن الحال وقد يتجرد عن السؤال فيدل على الحال فقط وقيل لحال عن
اختيار كالصحة والمرض دون القيام والقعود وهو ممنوع وادعى استعمال نحو كيف جلست وكيف تجلس اجلس وجاء للشرط مجازا بالاتفاق
عند علماء الكوفة واذا انضم اليه كلمة ما عند اهل البصرة قالوا فعلا الشرط والجزاء فيهما يجب ان يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع
او كيفما تصنع اصنع فلا يجوز كيف تجلس اذهب **فرع** في قول الرجل انت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشية
من الزوجة عنده ولكن في المدخولة تفوض الاحوال الآخر كالبينونة الحقيقية والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لان
المحل قد فات لوقوع الطلاق ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض يتوقف على المجلس
له انه طلق وفوض وصفه الى مشيتها وان التفويض للوصف فرع وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجردا عن اوصافه بل موصوفا
بوصف فتعين الادنى وهو الرجعية وهذا غير واف لانا نسلم ان التفويض للوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز ان يكون تفويض
الوصف موجبا لتفويض الاصل فلا يقع شيء فالاولى ان يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها
فينبغي ان يقع لان الانشاء لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلابد ان يقع معه صفة ثبت له عنده وقوعه بلا ارادة امر وهو كونه رجعيا فيصير
رجعيا والاوصاف الباقية مفوضة كما كانت الى ان يبقى المحل فتامل فيه فانه انما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا
ولهما ان تعليق الحال الغير المنفكة تعليق لذي الحال الا لزوم الانفكاك وههنا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة
فيجب ان تفوض نفس الطلاق اليها البتة لان تعليق الحال اللازم تعليق الملزوم ممنوع لجواز كون حال اولى عند عدم المشية
فيثبت من غير اختيار منه ومنها لا حاجة الى تعليق الذات فان هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشية منها
وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فيكون البعض اولى بغير مفوض وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف تصرفه فان قيل تخصيص تصرفه بما عداه
قلت اي دليل على التخصيص مع لا ينبغي تصرفه ما او تفويض الاصل ايضا ولا باس به فتامل فيه ثم المشهور في الاستدلال لهما ان الشيء الغير
المحسوس اصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو فيه تام الا ان مساواة الاصل والوصف في غير المحسوس
مما لم يقم عليه دليل هذا **مسألة** من الظروف قبل وبعد وعند متقابلات فالاولان متقدما كما ان هذا الثالث مفاد للحضور
فيهما واذا اضيف كل منهما الى ظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيف الى ضمير فلما بعدها اي فصفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاء في
رجل قبل زيد غلامه جاء رجل قبله غلامه التحقيق ان الظرف لنيابتها عن الفعل يقتضي فاعلا هو الموصوف بهذا الظرف فهو قد يكون ظاهرا بعدها فهي
صفات لما بعدها وقد يكون ضميرا راجعا الى ما قبلها فهي صفات لما قبلها فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لان الاولى وقعت في الحال مقارنا

مقارنا للايقاع وقد وصفها بالقبلية على الاخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل ولزم ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة
لان الاولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الاخرى عليها فيقع في الماضي لان قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال كما
كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لانه ايقاع للاثنين دفعة في الحال وبالعكس بعد فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لانه
اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة اخرى فلا بد ان يقع هذه الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع
في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لانه اوقع الاولى في الحال متصفة ببعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل فيلغو لفوات المحل
وهذا بخلاف المدخولة فثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة وما قيل ان كون الشيء قبل غيره
لا يقتضي وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي ان لا يقع في المدخولة لقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما اوقع واحدة
موصوفة بالقبلية على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فمدفوع بان القبلية نسبة بين القبل والبعد وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهو بديهي
والانكار مكابرة **مسئلة** عند للحضرة الحسية نحو عندي كوز والمعنوية نحو عندي دين لفلان فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما
تعينت الوديعة باطلاقها بان يقول عندي لفلان الف من غير تقييد بالدين او الوديعة لانها اي الوديعة ادنى ما تنبئ عنه العندية بل
لان الاصل البراءة للذمة وفي الحمل على الوديعة براءتها **مسائل متفرقة** غير متوغل في الابهام جاء صفة مضافة على الاصل فيه فالحكم
في المضاف اليه اللهم الا عند قائل المفهوم وجاء استثناء فيفيد نقيض الحكم فيما بعده كما هو شان الاستثناء ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى
لان المستثنى لما صار مجرورا تعاطي اعرابه عليها لكنها صالحة للاعراب ففي له درهم غير دانق بالرفع صفة درهم يلزم الدرهم تاما لانه اقرار بالدرهم
التام المغاير للدانق وفي له علي درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم الا دانقا لان الاستثناء تكلم بالباقي فالمقصود الاقرار على ما بقي من
الدرهم بعد اسقاط الدانق وفي له دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم
من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء منقطع غير مخرج لشيء عنده لشرطه في الاتصال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه
صورة ومعنى وهو منتف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيء يلزم تام وقالا الكفاية اي كفاية التجانس معنى للاتصال وهو متحقق ههنا
لاشتراك الثمنية بينهما فالمعنى له علي دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفيا بالتجانس المعنوي في الاتصال فقطع مع وجوده
...وت في له علي الف الا هذا العبد لان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء
في له الف الا قيمة العبد لا اقدر هذا والله اعلم باحكامه **مسئلة** اللام للاشارة الى المعلومية اي معلومية المدخول واقسامها اربعة معرفة
لام العهد الخارجي الذي فيه اشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه اشارة الى الجنس
ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا في المعنى كالنكرة اقول الحق ان تخميس اللام الخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعية الذي فيه اشارة الى الطبيعة
من حيث الاطلاق مثل قولنا الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا داخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث الاطلاق
او من حيث ... قلت مقصوده ان الاليق بالجنس حين التقسيم المغايرة هذين اللامين بالاحكام كاللامات الآخر لانهم غفلوا عنه وهذا الحق
في لام العهد الخارجي فلم وجد انه كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة
عليه ثم الراجح الاستغراق للاكثرية في موارد الاستعمال خصوصا في استعمال الشارع ثم الراجح الجنس لعدم افادته فائدة وقيل بالعكس
بان الراجح الجنس على الاستغراق وعزي الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاحق بالاعتبار كيف هذا قول علماء الاصول

وهم متقدمون في اخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير هذا ليس بمحرر فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثرية والافيدية
ولا شك ان الاستغراق افيد من العهد وهذا ليس بمحرر فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الا ترى انهما من علائم الحقيقة ويقدم
الاعتبار للقرينة الا ترى انه بها ترك الحقيقة وان كانت افيد وترجح بها احد معنى المشترك وان كان الاخر افيد وههنا استعمال العهد اكثر والمتبادر
والذكر سابقا تحقيقا او تقديرا وحكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر بهذا ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المدخول
وان كان مستعملا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشائخنا بل مشائخ الشافعية والمالكية ايضا بل والحنبلية ايضا على ما هو الظاهر ان المدخول
حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كما انه بدونها للفرد المبهم ونقل خلاف اهل المعاني فيه وسيجئ ان شاء الله بحقيقته وصدر الشريعة لم يعتبر العهد
الذهني المشهور قسما اخر بل ادخله في الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الخارجي المشهور اعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسم قسمين ما فيه اشارة
الى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حصة معينة ذهنية فسمى الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي
المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح
ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح ان الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه احد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقديم
العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه اصلا فانه في معنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على الجمع
ولم يكن هناك جماعة معهودة ابطل اللام معنى الجمعية وافاد استغراق الاحاد ان امكن لانه الراجح كما تقدم والا افاد تعريف الجنس سواء تحقق في
واحد او اكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خير من النساء او كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في
فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا القسم العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من ان مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود
الذهني الذي فيه الاشارة الى حصة ما معهودة في الذهن واذ قد علمت في المعرف بلام الجنس فاي معنى للمعهود الذهني الذي هو متقدم على
الاستغراق واي شئ هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء
وايضا استدلوا بانه لو لم يحمل على الجنس يبقى الجمع على الجمعية فيلغى حرف العهد اعني اللام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة يبقى الصيغة فلابد
من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولا ويكون مدخوله اقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بانه لم لا يحمل
على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهودة في الذهن فحينئذ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه انك قد عرفت ان من خواص اللام
ان يبطل الجمعية فلو ابقى الجمع لغا قطعا وايضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة
فلغا قطعا والحاصل ان اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو ابقى الجمع على معناه الجمعي لبطل اللام بالكلية ولا يظهر له اثر في تغير المدخول
ولو غير الى معنى المفرد يبطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا بعيدا فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز اقرب
الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة فقس عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب
بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا اعيد المذكور اولا معرفة ثانيا كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة تقديما للعهد واذا اعيد نكرة
كان غيره حملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما يروى عن ابن عباس رضي موقوفا ومرفوعا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لاحتمال ان الثاني
التاكيد والحمل على تغاير اليسرين تعسف فانه ليس بصحيح بحال وفي مسلم ان مخبر عليه فما ظنك بعد ما تم هيهات هيهات ما يلتبسون الى من هم

يتأدبون بآداب الشريعة ولم يتجاوزوا قواعدهم وافعالهم عن اتباع الشرع قال صاحب الكشف ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واما اذا اعيدت معرفة والمعرفة معرفة او نكرة كان الثاني عين الاول وتشكل للاخير بقوله صحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا او جوابه بانه انما كان هناك معرفة لاستغراق جميع افراده فدخل فيها النكرة متقدمة كانت او متاخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا الظاهر انه اراد بهذا الجواب بعينه جواب الدخول فيه سواء كان نفسه او بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر للاعادة غير ما نحن فيه وما اورد عليه ان العهد مقدم فلا نسلم انه انما كان معرفة استغراق فجوابه لعل ارادة الاستغراق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا ثم اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط بهذا **فرع** في حلفه لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما ويحمل على الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما فيحمل اللام عليه اتفاقا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود عشرة فيحمل عليه هو وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان والله اعلم باحكامه

مسألة أي يجزي من المضاف اليه معرفا بجزء منه نكرة فمعناها اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقة الضمير له في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزائه وقيل تعم اي بالوصف كما هو شأن سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسوال واي رجل جاءك للسوال وعند عدم الوصف يختص اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلانه مما يفد له حسن العموم **فرع** يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط تيناول حكم الحرية كلهم بخلاف في صريحه كلمة في من سهو الناسخ اي هذا بخلاف اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق فيه الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف لغيرهم وهو المخاطب لانه الضارب وهو خاص فلا يعم الحكم واورد عليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام كيف المضروبية تعم كالضاربية وهي صفة لهم فافهم وتفصيل هذا الفرع يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

الفصل الرابع

وهو في المفرد بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه احترز به عن نحو الحمد والمجد والبر والقمح اولا يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه ما سواء صدقا على ذات كالناطق والفصيح اولا كان لانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان **مسألة** الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتأكيد اي كما ان التأكيد واقع بالضرورة خلافا لقوم لا يعبأ بهم قالوا لو وقع من تقع عن فائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد حصل به التعريف للمعنى فالآخر ايضا للتعريف هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا اذ لا ينفي التعريف الى تعريف كل بدلا على ان فائدته في المحسنات البديعية لا تخفى على المتتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات كالسجع في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو كان لفظا انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وانفقته في البر ولو اقيم لفظ القمح مقام البر فاتت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره فطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي ومنه ظهر فائدة اخرى من المحافظة على الوزن وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر دونه في فقطم ثم ههنا اي الترادف خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ بينه وبين غيره كالمجاز يحمل على غيره لقلته بالنسبة الى اغياره **مسألة** يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التعدد

اتفاقاً اما في حال التركيب مع العامل المعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع بهذا فهو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلاً
وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج الحاصل ان المذهب
ثلثة جواز الاقامة مطلقاً وجواز ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة هو المختار لنا ان صحة الضم والتركيب مع الغير من العوارض
الطارية على اللفظ فاتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فيصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر معنا ما معه واستدل بانه لو صح القيام
يصح خداي كبر عند افتتاح الصلوة واللازم باطل واجيب اولاً بان الحنفية يلتزمون الملازمة اي جوازه عندنا افتتاح الصلوة فبطلان الثاني ممنوع وثانياً
بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثاً بان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم
من امتناع صحة خداي اكبر المنع في اللفظ الواحدة وهذا غير واف فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح اليه اعظم
فالجواب الاول منا والثاني من عندنا اصحاب اطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا حجر في التركيب لغة اذ هو لافادة المعنى
واللفظان فيها سواء ان ونحوه في لغتين فقط قالوا الا حجر في التركيب الا من لغتين قلنا قولكم لا حجر في التركيب ممنوع الا ترى انه لا يقال علي
عليه دون خصوصاً اذا كانا من لغتين فان الحجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة ثم الاستدلال
فان وحدة المعنى مقتض ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم اليه ولا يتوجه الدليل المذكور للابطال
هذا ويؤيده تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظياً فتدبر

مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافاً للقوم قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف
لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية اي مراد به مجمل معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة على حدة
مفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم
من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد
وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد نفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف فممنوع فان الفريقين بعد
الاتفاق على ان المراد فيه يجب فيهما الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل تحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين رأوا الامر في باد
النظر قالوا به لكن الاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المرادفين من اقسام المفرد والقائل
بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وان كان المعنى واحداً من كل وجه ايضاً والا آل النزاع الى اللفظ البتة فان المثبتين
يقولون بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى آخر الا ان يقال انهم ما رأوا الحد مركباً وهو بعيد عن العقلاء او يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين بل
يتحدان من كل وجه او لا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ
كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع
والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب معه مستفاداً بالمعنوية كيف لا وليس معناه
الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفاً كما في التحرير وانما لا يدل لانه منفرداً عن متبوعه لانه انما وضع وقرر في استعمال التقوية متبوع قبله
زينة فهو مستعمل بدونه مهمل لا يدل على شيء اصلاً واما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالته كدلالة المقلوبات وبهذا ظهر لك
سر عدم الترادف بينهما واما ما ذكره المصنف فيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

مسئلة ربما قدت الافراد حال اما لانه لا دلالة مع انه ايضاً في الحروف الترادف وقد يكون اصلاً على شيء لو افرد المتصل لا يدل انه ما

وهو اي المفرد باعتبار وحدة المسمى المدلول له وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد احترازاً ولكيلا يخرج عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقاً مع انه عام قيل في حواشي ميرزاجان اثماناً اولذلك ولئلا يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد المحدود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولاً فانه على هذا لا يصح هذا التقييد اصلاً واتكان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين واما ثانياً فلان مقصوده ان المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة فلابد من اخراج القسم الاخر هذا واعلم انه حده الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا اصوب من تعريف ابي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانهما لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل الافراد ما اضيفا اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجماعي والانفرادي هذا ثم اورد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الاحاد التي هي اجزاؤه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلاً لقوله لافراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له واجيب بان المراد بالصلوح المعتبر في الحد صلوح الكلي للجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات وال الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للاحاد صلوح الكلي للجزئيات ولا يستغرق العشرة اي جزئياته فان الكلام في المنكر واما المعرف المستغرق فمن افراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فانه استغراقه للاحاد وهي ليست جزئيات له قال وعموم الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهب نحو جزئياته الاحاد لا المجموع وقيل عمومه باعتبار تناوله للجماعات وح لا ايراد وبالجملة ان الجمع المستغرق تتناول لجزئياته واما على المختار فلان جزئياته الاحاد وهو مستغرق له وعلى غير المختار فجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ الدال كالرجل والرجل او جزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ اما حقيقة كالرجال فانه مشتمل على مفرده وهو الرجل وحكماً كالنساء فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل اقول المشكل على هذا الجواب لعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه فانه ليس له مفرد ولو تقديراً حتى يكون مشتملاً عليه فانهم قال الامام فخر الاسلام في اصوله وغيره وهو ما انتظم جمعاً من المسميات انتظاماً استغراقياً اما لفظاً كالرجال ومعنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى منه اي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى واذا قلنا اذا قال العام اللفظ الواحد احترز به عن المتعدد الدال من جهة وجوه على شيئين فصاعداً احترز به بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعدوم المعرف المستغرق فانه لا يدل على شيء فضلاً عن شيئين فصاعداً فان مدلوله ليس بشيء والجواب انه شيء لغة فان اهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم ايضاً وان لم يكن شيئاً كلاماً فان اهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فانه قال في المواقف ان النزاع مشابهة لفظية فانا لا نسمي المعدوم في اللغة شيئاً واحداً عليه تائيدات فالاولى ان يقال انه وان لم يكن شيئاً حقيقة ووضعاً لكنه شيء مجازاً وهذا المجاز شائع منهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات واورد ثانياً الموصول بصلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه الحد مع انه من افراد المحدود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقترن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال اقترانه باللام

والعهدية بعينه بوجه كاللام والموصول فانه لفظ واحد ليس للعام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الايراد غير مختص بوجه بل وارد
الخبر الامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتامل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد
بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني فالعام حينئذ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على
الكثير وقوعا لا ان واحدا منها على واحد والاخر على اخر وقيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقية فامثال هذا من الموصولات
لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة
والتضمن دخل الالفاظ التي اماد لولات تضمنية فانها يدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء وقيل هذا الاشكال وارد على اصل التعريف لا
تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال الحل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول لقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد الا اذا
ان الموصول داخل فيه وقد اثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بشيئين فصاعدا الفردان من
مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر ان الاجزاء الدالة بسبب عليها تضمنا ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا ان تعلق الدلالة الى حد وجع ايضا يخرج
الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقعة على حد افراد ماهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد
الدلالة المطابقية مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهوم
الذي جعل عنوانا لها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا ويلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع
له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرر سؤال شارح الشرح بانه ان اريد الدلالة مطابقة لم تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ
الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب كما فهم وما اورد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد
واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص
الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب شيء لا يلزم عقلا يلزم لغة و
بالعكس فتدبر وقد اجيب في حواشي ميرزاجان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصلة بوضع
عام واحد لا انها موضوعة لمعان كلية يستعمل في الجزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع
مطابقة فانها استعملت فيما وضعت لها اقول فيه نظر فان غاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في الكل بدلا مطابقة والمطابقة
في كل كل بدلا لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع لكل معا فتنبه والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء
المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن
والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى ولهذا اوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة
بصلة كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من الصلات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصلة دال عليها
مطابقة كذا المستغرق لافراد صلة اخرى دال عليها مطابقة وليس المقصود ان الوضع لكل واحد ممن تصف بالصلة بدلا وان الوضع لكل بل يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة
بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيه يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية
فالجواب عنها الا بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا واما بما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا
بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على التاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم مجازا كالجمع المنكر المستعمل في الاثبات المستغرقة ولا بحث فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقية هذا وقد يجاب بان الموصول موضوع لحصة معينة
التصف بصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والا لما صح الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فاذا ابقيت كل كان كما اريد من المشترك جميع المعاني
الا ان المشترك شرط استعماله ان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطاء وهٰهنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه
استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما اخذنا سابقا فتأمل وتشكر وادرجنا لتأييده قول المثنى فانه يدل على شيئين والجواب انه لا يدل
على معينين فصاعدا معا اذ المراد بالدلالة على معينين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما ولا يصلح المثنى لما فوق الاثنين فلا يدخل في التحديد قيل
ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما اذا وكل رجل وقيل له بعه بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين
وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلاف لانه ممتثل قطعا حتى ينعقد البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ ويجاب بانه
لا يمكن العطف فيما هي في التوكيل على درهمين لانهما لا يصعدان لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما بل الصاعد هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح
هذا فقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا فالوكالة بالبيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن بخلاف فيما نحن فيه فانه لا انصراف
عن الظاهر لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول فيزداد الدال بازدياد المدلول فيصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا يتغير عن نظام
ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ايضا على شيئين لاختلاف الاعراب ولا يلزم من العطف على درهمين ان يكونا صاعدين بل انما يقتضي
ان يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما
لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فحقيقة التوكيل بالبيع بدرهمين وباجازة آخره اما فيما نحن فيه فيصح التعلق بشيئين فانهما يصعدان باعتبار
المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين نفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه اشياء
وشيء زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار الثمنية بان يجعلا مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من
مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما وقد تقرر المنقسم بالمعنى
في معرفة ذلك ان تقرير الجواب بان المعنى في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين
المفوض اليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد يمكن بلفظ واحد فهذا ايضا
لا يخلو عن نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من مثال هذه العبارة اما ما عرفا في صورة التوكيل المقصود التخيير بين الثمنين
وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فيعد العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى
الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه يصدق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل
ولا يدل على الاثنين اصلا بل تم قيل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين
اذ ما من عام الا ويدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لا يصح تعلق فصاعدا فاليه حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس
نعم لو بدل العبارة بعبارة اخرى لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بالطول او بالقصر بل قول الشيخ الحكم
عنده قدس سره عام ويقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح انه كان فقيد اثنين لادخال الجمع المنكر فيظهر الفائدة
قال صاحب الاصل الا ان الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاما داخلا في الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاما داخلا فيه فلا
يظهر الفائدة اصلا فتدبر واورد ايضا النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا وأجيب بالالتزام فانهما عامان عنده قدس سره

ولا مشاحة في الاصطلاح وثانيا على التنزل بان المراد الدالة على اثنين فصاعدا معا بالاستغراق ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه غير مستغرق لافراده كما يدل بعضها كالمعهود وللفرق ابين بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد له وبين الافراد المطلق على الخصوص كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا واريد بعض مسمياته فلا مشاحة في الاستغراق فيه فما في التحرير انه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مقيد لا مطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشيء بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا لان عالم البلد ايضا معهود اريد عهده دون عهد لا يدل عليه ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خروجه وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييده الجنس ولا ثم اعتبر عمومه استغراقه لجميع الافراد للتقييد فيه به مسئلة العموم حقيقة في الالفاظ بمعنى يتصف به حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم يتصف به كاللفظ وهو المختار عند المص وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه يحمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل يتصف به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام وقيل لا يتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا مما لم يعلم قائله ثم لعله يتهم لذلك العموم لغة وعرفا مطلق الشمول وهو متقول في المعاني كما في الاعتبار كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل العموم شمول امر واحد لمتعدد وهيهنا ليس المطر واحدا من بين الافراد بل شخص فان المطر الذي في بلد غير ما في بلد اخر والكلية ايضا للسموات شخص قائم بالهواء المحبس في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة اخرى كذا قال الامام الآمدي الا ان يراد بالطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة المعرفي ضمن الافراد الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب ان المعتبر في العموم لغة شمول امر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق اللغوي امر سهل فانه يعرف بالاستقراء انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد بل بشيء امرنا وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يابى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون ينكرون وجوده فمنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره تحرير المقام بعضهم وهو شارح الشرح على الحاصل فالحاصل ان حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية ... في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حقيقة بين العين الخارجي والمعنى الذهني فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا الا ان يراد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا اشخاص ذهنية عندهم او المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيها اقول قد اتيهم يجوز ان يكون المعنى بوجود الامر فلا تيمت بالحلول صدق قابل وقيل بعضهم يجوز ان التعلق بالمتعدد على التحمل والصدق وهذا لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد متشخص خارجي على متعدد لا يجوز بخلاف معقول ذهني اي منها الكليات الصادقة على كثيرة والاصوليون ينكرون المعقول الذهني بناء على قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان الصدق والحمل لا يقتضي الوجود بل ينفي المدقوق كما في المعدومات فان الحمل فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون ذلك الحمل وليت شعري ماذا قيل هذا ثم اقول المعوب حمل الملق على الوجود والمعنى ان لا شمول للعدم ولا مجازا فان الشمول وجود امر في متعدد ووجوده في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية بحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها فيتصور الشمول فيها للمتعدد وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الامر من المختصر

لمنع شمول امر واحد لمتعدد في المعاني هذا وعلى هذا فرع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبائع واعلم انه لا شك ان العموم على هذا التقدير يقتضي
وجود امر واحد في متعدد ولا شك ان الالفاظ لا تتصف به فهذا المعنى لا يصلح تحريرا للنزاع المذكور انفا فان الكلام في العموم الذي تتصف به
اللفظ انما الكلام في هل تتصف به المعنى ولو اريد ان الالفاظ اي النزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يتعلق به ثم الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو
المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فلا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح النزاع
اصلا اللهم الا في اللفظ وما في التحرير ان مبنى النزاع ان من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الاسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي
لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره نعم يجوز مجازا ومن منع مجازا ايضا زعم ان لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية يجوز اتصاف
المعاني به وهو الحق فيقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع انه لا اثر له في كلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد الشخصي ذهنيا او عينيا لا يتصور
تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعبارته تتم بدل عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق للافراد
المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتاويل هل يتصف به المعنى فيخصص ويخصص كاللفظ ام لا يتصف كما يقال للثابت اقتضاء هل يعموم
ام لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الامام والشيخ شمس الائمة الحلوائي رحمهما الله تعالى حاكمين بان التصرفات والتجوزات انما يكون في
الالفاظ دون المعاني فانها المعتبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة ونقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول الا ذكر
كما يقال الماكول في الاكل عام والعموم حقيقة فهو ما ذكره بعضهم فذهبوا الى الاول ونسبه بعض مشائخنا الى الشافعي حتى جوزوا التخصيص في الثابت
اقتضاء ومن انكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد به زعما منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحرير من الكلام ما يقضي منه العجب بل لا ينبغي
ان يفهم هذا المقام مسئلة للعموم صيغ دالة عليه بالوضع انفرادا وقيل ليس له صيغة دالة عليه في الاستعمال حقيقة في الخصوص مجاز في العموم
وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص وتارة بالوقف وفسر بانه لا يدري اهي حقيقة في العموم ام مجاز وبانه لا يدري
معناها ورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلا بد من الوضع فاما التوقف الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة او
مجازا وقيل بالوقف في الاخبار فقط دون الامر والنهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة الدالة على العموم مثل كل رجل وجميع الرجال وانما النزاع في الصيغ
المخصوصة وهي اسماء الشرط والاستفهام كمن وما ومتى وقيل من الوك يدل على الافراد على سبيل احتمال الا مع جزما فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم
فيه اصلا واجيب بانه يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة لها فانها لا يمكن ان يثبت للكل لا انه يدل عليها بدلا
على الاحتمال كالنكرة ومنها اي من الصيغ المخصوصة الموصولات قال الشيخ ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على
عاقل والذي على ذات فاذا علقا بشرط او صلة عامتين يعم كل فرد من افرادهما الذي وجد فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان
شمول الشرط والصلة لا يوجب ان يقصد استغراق الكل معا عقلا الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم بعموم العلة والعموم فيها يفهم مطلقا
ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناها الموصوف بالشرط او الصلة لما صح التخصيص فيه والا لم يبق اللازم لازما فالحق ان
العموم فيها وضعي والجمع المحلى باللام والجمع المضاف واسم الجنس كذلك اي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا عهد فان العهد مقدم
على الاستغراق في الجميع وان كان بعضها اقوى في الدلالة على العموم عن بعض كالجمع المحلى والمضاف فانهما اقوى من المفرد كذلك ومنها النكرة
المنفية ولا رجل فتحا اي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس نص في العموم دون رفعا اي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي
فهي غير نص بل ظاهر فيه يحتمل غيره كذا قال اهل العربية واستدلوا بانه يجوز لا رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان اعتراض

عليه الشيخ ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع صفة الجمعية
يقول في لا رجل النفي كذا مع صفة الوحدة فهما سواء وايضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال
رسول الله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه لزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة
موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار فالوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ
الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي واما الانتشار فمن التنوين ففي لا النفي للجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية
والانتشار وينتفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد واما في غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل
ان يتوجه الى صفة فلا الوحدة فلا ينتفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل ولا فيها رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل
ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فيها الا رجل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيفهم في الباقي بخلاف
لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون
الاول نصا فيه دون الثاني لا لانه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد واما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع فانه لا تنوين فيه فيبقى الجماعة من غير
تقييد بصفة الوحدة والكثرة فيتوجه النفي الى الجنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم فينبغي عندهم
احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجل او رجلان فلا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس فاندفع الاول ايضا فينبغي ان يفهم لا اسماء
هذا التحقيق الحق فان استغراق الجمع للآحاد او الجماعات وان نفي النكرة لا يقتضي [illegible] سيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المبنية بلا التي لنفي
الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعده من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف ان لا رجل رفعا غير نص من دون
عرض على ركن موجب للنصوصية فافهم وجاء المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل عدد زوج وجاء نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة النفي اذا تقدمت على
كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق انه اي عموم النكرة المنفية عقلا لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فيبقى لزوما [illegible]
لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينافي الوضع اولا لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حيوة [illegible]
فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ان الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذا الفرد [illegible]
انتفاء ما فلا لزوم اصلا لعموم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزء منه بل بان يكون عنوانا ومترجما لمرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة اسما لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لهذا الانتفاء قلت اذا كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن اين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا
ولازما لهذا الكلام عقلا كحيوة اللافظ لما صح التخصيص والتخلف في الملزوم بدون اللازم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة بمعنى ما جاءني
احد وما جاء كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا
ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد راسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
التزاما لان نفي الايجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز التركيب المذكور ولعل قائلي العموم يعنون ارادته وما هذا فالتخصيص على هذا
انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات
تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا ينبني في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة

في النفي يصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا اقرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا
يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لانتفاء الفرد المبهم باستلزامه العموم من لوازمه والثاني اولى
فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق اهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول من ان العموم مدلولاتها المطابقية والله اعلم بحقيقة الحال
لنا جواز الاستثناء ثابت في الكلمات المذكورة وهو معيار العموم فانه لاخراج ما لولاه لدخل قول لا نقض بالعدد كالعشرة فانه يجوز الاستثناء منه فيلزم
عمومه مع انتفائه لان المراد استثناء ما لا يتوقف الى عدد الاصل فلم يجز الاستثناء ما لا يتوقف الى حد الاستثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها
لها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه يتوقف الى عدد الافراد قيل [illegible] يستلزم صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستثناء لجواز ان يفهم العموم بالقرينة كالترتيب
على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية واكرم العلماء فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع
افراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام او نحو العلم بان الغرض اي غرض المتكلم تمهيد القاعدة الكلية لانه شارع للاحكام والشرع غير مختص بواحد
دون واحد او نحو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن اميمة
اتت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول الله نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة
امرأة كقولي لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على المجرور في قوله بالقرينة لكان اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز ان يفهم من الكلام القرينة
في الكلام يدل بخصوصيتها او الدليل كالحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا او تنقيح المناط هو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم اي القياس بنفي الفارق
بين المذكور والمسكوت او العرف كالنكرة [illegible] فهذا انما هو انتفاء جميع الافراد بالضرورة وقد مر ما عليه يجاب بانا نفهم من غير علم بالقرينة
فانه لو صدر ممن لا يعرف [illegible] مع عدم ترتب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال البتة الدالة بجامع من دون ملاحظة قياس والانكار هو المكابرة
ومثله ظاهر في العموم لغة وضعا والانسياق الحكم بالوضع [illegible] في العام والخاص [illegible] الالفاظ لان بناءه على التبادر عند التتبع من دون توقف
على القرينة دون النص من الواضع بان هذا موضوع لذلك [illegible] الحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الالفاظ الموضوعة ويجوز ان يكون تفهم
المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم ههنا ايضا بالوضع بناء على التبادر المحسوس له فتدبر ولنا ايضا شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام من غير
نكير من واحد ونقل الينا متواترا [illegible] للتشكيك وهذا الاحتجاج [illegible] على انه على العموم والاصل في الدلالة الحقيقة
والمنقول تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا [illegible] علما بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
على خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قتال مانعي الزكوة لما عزم [illegible] تعلقه به قتال من منع
الزكوة حين طلبهم الاداء بقوله عليه [illegible] الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقال وكيف تقاتلهم وهم
يقولون لا اله الا الله تقريره اي [illegible] رضي الله عنه [illegible] لا يصلح للاحتجاج واحتج الصديق رضي بقوله عليه وآله الصلوة والسلام
في آخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها اي الحق كلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لاقاتلن من فرق
بين الصلوة والزكوة فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره احد [illegible] القتال بهذا الاستدلال [illegible] مذكورة في صحيح البخاري
وغيره وفي شرح المختصر ان الذين قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر [illegible] وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني حنيفة
لانهم آمنوا بمسيلمة الكذاب [illegible] ثم [illegible] القتال بمنع الزكوة الى الامام او المنع مطلقا فمذهب الشافعي ومالك رح
الى الاول وقال للامام ان يقاتل من امتنع من دفع الزكوة اليه وذهب الامام الهمام ابو حنيفة [illegible] الى الثاني وقال ليس للامام

ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائها مطلقا لا بان يقسم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول ابي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانكروا افتراضها كما لا يخفى وكاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي بقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش حين اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير وقال هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه والحديث
المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي وكاحتجاجه رض بقوله عليه وآله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حين سألت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلعم مما افاء الله عليه من خمس خيبر وفدك وعلى هذا اي عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا الشقي وفي الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رض بقوله عليه وآله الصلوة
والسلام الانبياء مدفنين حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله واصحابه اجمعين الصلوة والسلام اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
واعترض ابن الزبعري بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبده بعض العرب ورده عليه وعلى آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك
بلسان قومك ان ما لما لا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبعري احتج بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
واصحابه بان العام لا يحتج به بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة فانما ادل المصنف الاسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير
لا يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المغازي ما روي عن ابن عباس انه جاء عبد الله ابن الزبعري الى النبي صلعم فقال يا محمد انك
تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا ايضا كفاية للخصم نفسه
كما لا يخفى وذلك الاحتجاج كقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها يتناول الاختين مجتمعتين فاحتج هو رضي بالعام وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهي في معنى
مصدر مضاف اي جمعكم بين الاختين وهو اعم للجمع نكاحا ووطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اوردوا ان الدلالة
لا يصلح لمعارضة العبارة فاثبت هو رضي الله عنه التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في كتب الاصول عن امير المؤمنين
عثمان رضي الله عنه انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية وموافقة آية المائدة وهذا خلاف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال احلتهما آية وحرمتهما
آية وما كنت لاصنع ذلك فخرج من عنده فلقي رجلا من اصحاب النبي صلعم اراه علي بن ابي طالب رض فسأله عن ذلك فقال لو كان الي من الامر شيء
ثم وجدت من احد فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس [illegible] ان يجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب رض قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا انهى ولا احل ولا احرم ولا افعل انا ولا اهل
بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت ايمانكم قال وبعيرك ايضا
مما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة [illegible] تحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر كما عن
ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لا حرم الجمع نكاحا شرع سببا لحل الوطي فتحريم الوطي افضل هذا والله اعلم

باحكامه الى غير ذلك من الموارد اى موارد الاستعمال و الوقائع التي بلغت حد التواتر تواترا معنويا بطول الكلام بذكره و نعم ما قال القاضي الامام ابو زيد
القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى قصدا فاداؤه و كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني
التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتستعمل
في العموم مجازا او يكون مشتركا بين العموم و الخصوص فيستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة والوضع
بالراي والقياس و قد نهي عنه فيهما اقول لو قيل في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اي يجب ان يكون
لفظ ما من الفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فما يدل تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا والاولان اي الدلالة تجوزا واشتراكا خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل ولدين لا يندفع الجواب المذكور توجيهه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل و اما الثاني فلانه ليس اثباتا بالقياس بل للاستقراء دخل فيه كما لا يخفى و بالكل و الجميع اي كانه يدفع الايراد بان
يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل و الجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ اخر في افادة
العموم وجه الاندفاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن يبقى ان هوانه يكفي حينئذ ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة يدل العموم فاما تجوزا
او اشتراكا او انفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى ما معنى يتحمل في التعبير عنه في الاستدلال الاستدراك فتامل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم قالوا في الاستدلال ولا عموم الا بكل في المفرد ولغيره من الخصوص قائلين بمعنى الجميع واستغراق المحلي وغيره من المضاف والنكرة المنفية
والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم لها والجواب ان التوقف في الدلالة على التركيب مع غيره لا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد لكن بحال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا للمركب وغايته ان التركيب شرط للعموم و لو سلم فيكفي في ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع
النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع [illegible] قالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو
اي المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر وقولهم الخصوص [illegible] متيقن مع انه اثبات اللغة
والوضع بالترجيح والراي فلا يصح على ان العموم احوط والجمع فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الاحوطية تيقن الخصوص قيل الاحوطية
لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المتعين [illegible] فان المتيقن لا يفيد لم فانه معارض بالاحوطية ولو
في بعض المواد فتامل قالوا ثالثا انه قد اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله والله بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم
مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز فالعموم مجاز و في قوله وقد خص دفع لما يتوهم التنكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانها ايضا مشتملة على العموم
وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا [illegible] والتخصيص لدليل [illegible] العموم [illegible] ثبت للوضع وايضا يعم بعد التخصيص فيما بقي
على ان كون المغلوب مجازا مطلقا ممنوع وان الاقل قد يلزم لدليل موجب اياه وههنا دل الدليل على العموم هذا [illegible] او الاشتراك والتوقف قالوا
اطلقت كل منهما للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او نقول [illegible] لكنهما [illegible] الوضع لانها يجب
التوقف و من ههنا الى من احال الاشتراك والتوقف في الوضع [illegible] في الاحكام [illegible] يجب فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيهما وعدم [illegible] الوضع ممنوع بل الدليل قائم على انها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم في الامر والنهي قالوا التكاليف للكل وهو
بالامر والنهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غايته لزوم الاستعمال فيهما للعموم [illegible] بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة لما
تقدم فعلم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقا [illegible] الاخبار المقصود [illegible] الكل كالتكاليف يكون للكل وهو انما يكون بالجمع

به اي بالعموم وصيغته او المعرفة اي الاعتقاد بالخبر المذكور مطلوبة للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر ايضا بعين ما قلتم هذا قيل لو تم الاستدلال لزم
عموم صلوا وصوموا اي عموم صلوا وصوموا وغير محل النزاع فان احدا لم يقل ان صيغ الامر والنهي للعموم اقول مراده ان تلك الصيغ نعم اذا استعملت في الانشاء
لا ان الانشاء نفسه يعم نحو من شهد منكم الشهر فليصمه فكلمة كل شرط الواقع فيه تعم فتامل لكن يكون حاصل مذهبهم ان امثال من وغيرها من الصيغ موضوعة
في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة فيها وهو كما ترى فافهم مسئلة موجب العام قطعي عندنا اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف
اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل ان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف
اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورة كلا احتمال
ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد في المحاورة احتمالا بل ينسب اهلها مريده
الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه ابتداء في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى
لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لقوله صلعم المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث بهذا اللفظ
يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي قدس سره على انه ظني محتمل
للخصوص احتمالا صحيحا ناشيا عن دليل فانا نجوز تخصيصه ان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهو اي
العموم مدلوله وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه ولا نزاع في الخصوص اعترض عليه ان ثبوت المدلول
للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام ان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة
والجواب عنه ان من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه
غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب تقتضي القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا فالكلام
ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث
يكون كثير الاستعمال في البعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة او المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص
في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ معان
معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة ايضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام
ما وهذا خلاف الحكم ايضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض ايضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص
فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم ينشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام
الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشية عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الا المجاز
واحدا اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل كالسارق
يجوز ان يتجوز في النباش والنص ببعض افراده ففيه احتمالان معا بخلاف الخاص لا يبعد ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه
الشخصي او نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فرايت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اريد به سرقة النباش مع
استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم

فوق ضعف الحجاز فاحفظ فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض فی العرف والمحاورة بلا دلیل صارف لان الکلام فیما لاصارف ولو جاز ارادة البعض بلا دلیل لارتفع الامان باللغة والشرع ولزم التلبیس واجیب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا یرتفع الامان لانه مفید للظن وهذا الجواب لیس بشیء فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض هو غیر الموضوع له لارتفع الامان فی کل لفظ عاما کان او خاصا لان الکل مواسته فی احتمال ارادة غیر الموضوع له فان المانع عن احتمال الغیر لم یکن الا انتفاء القرینة ولم یمنع فلا یصدق تعقید و فسخ ووعد ووعید وخبر وانشاء وهی استحالة تخرق هذا لیس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتی یجاب بان العمل واجب بالظن وقد سد ذا طریق الهدایة الی غلبة وقوع التخصیص فنذکر الظانون قالوا فی الاستدلال کل عام یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن دلیل فانه شائع کثیر حتی وقع المثل المذکور فسری الاحتمال الی کل عام عام ولهذا یؤکد بکل واجمعین ولولا الاحتمال لما احتیج الی التاکید قلنا اولا ان الدلیل جار فی الخاص ایضا لان الاستعارة شائعة کثیرة فی خاص خاص وقع فی الاشعار وکلام البلغاء حتی وقع المثل ان الشعر کذب وبحیث اشعار الفصحاء و شعار غالبا عنها فیحتمل کل خاص خاص واقع فی محاورات البلغاء التجوز وکثرته دلیل علیه فما هو جوابکم فهو جوابنا وثانیا ان ارادوا الکثرة وقوع التخصیص کثرة وقوع تخصیص معین بحیث یتبادر من غیر قرینة او یلتفت الیه کالمجاز المتعارف فلا نسلم الکثرة الوقوع کیف ولو کان کذلک لوجب التخصیص لا انه یحتمل فقط ولیس هذا الا القلیل فضلا عن الکثرة وان ارادوا وقوع انواع التخصیص بانواع القرائن بحیث یکون العام فی استعمال مخصوصا ببعض افراده وفی استعمال آخر ببعض آخر بمخصص فهذا مسلم لکن لا یلزم منه احتمال التخصیص فی العام المجرد عن القرینة والکلام فیه وثالثا ان غایة ما لزم منه ان بقاء العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما یحمل علی الاغلب اذا کان مشکوکا ولیس العام الواقع فی الاستعمال المجرد عن القرینة الصارفة مشکوکا فی عمومه کیف وقد دلت الادلة القاطعة علی انه موضوع للعموم والضرورة العربیة شهدت بان اللفظ المجرد عن القرینة یتبادر منه الموضوع له ولا یختلط بالبال معناه المجازی البتة فتامل فانه دقیق لا یتجاوز الحق عنه ورابعا لا نسلم کثرة وقوع التخصیص فانه انما یکون بمستقل موصول وقلیل ما هو و اعترض علیه صاحب التلویح وتبعه الشیخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصیص بمعنی القصر المطلق بمستقل کان او لغیره شائع وان نوقش فی تسمیته بالتخصیص فنقول ان القصر فی العام شائع فتورث هذا الشیوع احتمال القصر فی کل عام فالقطع وهذا لیس بشیء فانا سنبین ان شاء الله تعالی ان العام لا یقصر فی غیر المستقل اصلا فهذا المنع لکثرة وقوع القصر لکن ظاهر عبارة صدر الشریعة بشوعیة نوع اباء کما لا یخفی علی الناظر فیها والله اعلم

تحقیقة احال مسئلة یجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتیشه عندنا وعلیه الصیرفی والبیضاوی والارموی ویلوح آثار رضا صاحب المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالی رح والامدی الاجماع علی المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص هو ای ثبوت الاجماع ممنوع ونقل غیر مطابق فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائنی وابا اسحق الشیرازی والامام فخر الدین الرازی حکوا الخلاف وبه اندفع ما قال الشیخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنی علی عدم اعتداد قول الصیرفی فانه مکابرة بل الاستاذ حکی الاتفاق علی التمسک به قبل البحث عن المخصص فی حیوته صلی الله علیه واله واصحابه وازواجه اجمعین وسلم کذا فی التیسیر واول الدلیل علی ان نقل الاجماع غیر مطابق ان امیر المؤمنین عمر رض حکم بالدیة فی الاصابع بمجرد العلم بکتاب عمرو بن حزم وترک القیاس والرای ولم یبحث عن المخصص ولم یسال عنه وکذا سیدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسکت بما ظنته عاما فی المیراث مع عدم البحث والسوال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس علی نصف النهار وبالجملة لم ینقل من احد من الصحابة قط التوقف فی العام الی البحث عن المخصص ولا الانکار واحد منهم فی المناظرات علی من تمسک بالعام قبل البحث عن المخصص وکذا فی القرن الثانی والثالث والحنفیة توجبون العمل به قبل البحث ما استقر هذا المذهب الی الآن فاین الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضی الامام ابی زید من ان التوقف مبدع بعد القرن الثالث

وقال هو ايضا وجملة الجواب فيه ان العامي يلزمه العمل لعمومه كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيتوقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج الى نقض ما امضاه بتبيين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه اما الاحتياط فضرب معنى يترك به الاصل لان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهدون الذين هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النساء رض المخصص القطعي لما ظننته عاما وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتامل لعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه

لنا ما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح اجيبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغيره اذ كيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا او بل هذا الا تهافت فتامل والطف المتوقفون قالوا عارض دلالته احتمال المخصص و لا حجة مع الاحتمال المعارض قلنا العام قاطع ولا احتمال للمخصص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجة فافهم ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح والتوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث عنه فالاكثر منهم ابن سريج قالوا يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء ولو شرط القطع سد لباب العمل بالعام؛ والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا قضت العادة بالقطع بعدم المخصص قلنا قضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما تقتضي العادة بالظن ولو قويا لا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا ان مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه واجب العمل كما مر في المقدمة آل النزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافي ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع عدم المخصص اذا صار مظنونا للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام قطعيا كالخاص لان احتماله المجاز احتمالا مرجوحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وههنا ايضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به بعدم دلالة الدليل عليه بل على نفيه عرفا ولغة الخاص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع باحد النقيضين كالعموم يستلزم القطع بعدم الاخر من النقيض كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعرضهم كعدم تجويز انتساخ الخاص العام ولو بعد البحث فلا شك انه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلا فهذا لا ينافيه فيؤل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر

مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله اوزان مخصوصة للكثرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى ما لا نهاية له ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عددا معينا فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثلثة والاثنان

وجمع الكثرة اقلها العشرة وعلى هذا الاوجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكره المص من انه لا فرق بينهما ثم لا وجه للتخصيص اصلا وقيل في التلويح
الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بالعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين
واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيها اصلا اقول الحق ان الخلاف مع فريق
لفخر الاسلام ومن تبعه من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق لفظي والخلاف مع فريق اخر منهم الجبائي من شارطي الاستغراق
وادعاء عمومه معنوي فانهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر كما يتضح من دليلهم الآتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه عين الاطلاق بل يتبادر جماعة اي
جماعة كانت وتصلح لكل عدد بدلا كالمفرد يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق
لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيجوز ان يكون موضوعا للاستغراق
والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما
فتامل قيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول بل يمنع ان معنى العموم جميع عبيده
بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد ويسند بان الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام يستغرق لجميع ما يصلح له لا ان الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان
كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه دقيق المعممون قالوا اولا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من الاقل الى ما لا نهاية فحمله على الجمع حمل على جميع
حقائقه وهو ايض فرد من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت والحمل على الكل
حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس وضعه للعموم
الا ان يحرر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلامهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة
والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل
والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قالوا لا نقض يجوز حمل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقة فلا يصح الحمل عليه وفيه
ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل
ايض من حقيقة كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول ايض لان الجميع وان لم يكن من حقيقة ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل
عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الاخر بالاحتياط ليبقى حقيقية متناولا للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر غير المنونة
وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط الكائن معارض به وقلنا ايض الكلام في الوضع
للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان الوضع للقدر المشترك كما هو مسلم عندكم قرره واما على ما قررنا
فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان
الكل لما كان فردا من افراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية
والتفصيل ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه استعمال في الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول
اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ومراده
الكل لانه ايض جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى ثانيا قالوا ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان تخصيصا
بالبعض فذلك تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم ممنوعة بل يجوز ان يكون للقدر المشترك بين الجميع لا بعض كان الكل

مسئلة أقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على أقل منه الا مجازا وقيل أقله اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النحاة وقيل لا يصح لهما أي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع
المؤلف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في المسمى أي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع أيضا في نحن فعلنا أي في ضمير المتكلم مع
الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع أيضا في نحو قد صغت قلوبكما فان في ضما [illegible]
الى تضمنهما يجوز فيها الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه والجمع نحو قلوبكما باعتبار عدم الاعتداد
بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو أفصح لكونه أدل على الافراد من المفرد وكراهة اجتماع التثنيتين لنا أولا المتبادر من رجال المنكر التجرد
الصارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنهم ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فحجر امير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والاثر المذكور
رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال الاخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدر المنثور
والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقله ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المجازي فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز ان
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل الاخوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا يا ابا سعيد ان الله يقول
فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في الدر المنثور والتيسير فالآثار متعارضة قال ولا تعارض فقول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه لم يقل في اللسان فلا يدل عليه لو صح بل المراد اي يجوز
ان يكون مراده رضي الله عنه الحكم اي الاخوان اخوة حكما وهو الارث والوصية او انه تسمي الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة القائلون ان اقله
الاثنين قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة او
اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز نقضه ابن عباس الذي هو عالم
باللغة وقد قال ليس في لسان العرب الاخوان اخوة ولك ان تمنع ان المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس قالوا ثانيا قال الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون ايضا وهو وان كان
غائبا لكن ادخل في المخاطبين تغليبا وقالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة
الى معمولين اي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث فح لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اي تجويز الاضافة الى معمولين عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا
ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان اي كنا لشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه ايضا

لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق
الحكم على الثاني ايضا تجوز والثاني اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر اقول اضافة المصدر الى المعمول على تقدير اضافته اليه مع بقاء
معنى المعمولية ويقصد منها افادة معنى الفاعلية والمفعولية واما اضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة ولعل
مراده انها اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان باقيان على معنى الفاعلية والمفعولية بل اضيف اليهما لانهما يلابسان اي الحكم الملابس بهما
وللقوم ولا شك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة يصح الى المعمولين وانما لا يصح بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر
المنساق الى الذهن من عبارته وقالوا ايضا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة وقال رسول الله صلعم الاثنان
فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجة عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره اقول اذا
زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فاندفع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم
ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه
الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها لوضع الصيغ بانها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل
على خلافه فافهم قلنا لم يرد هو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل
اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلواتية او جواز السفر والمعنى والله اعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة
يدركون فضلها او الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه فرخص بهذا الحديث والعلم
كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها وتوصيفها بها ولا يقال جاءني رجلان عالمون
ولا رجال عالمان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لا انهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية
مجازا قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو والعالمون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول ربما يمنع الجواز لامتناع هذا التركيب فلا
اشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وهو الواو
العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع
القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منها اي من جمعي القلة
والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل فيهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم او افلس بالثلثة صح
ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل به في التلويح لقولهم الجمع حقيقة
في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما وصحة نحو جاءني رجال ثلثة وقلون
دائمة عقلا اي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قوالب الالفاظ فتامل مسئلة
استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور
اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة قالوا صدق الاثنان على رجال

عندنا لما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفاً وهو الاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتاب الا ورقاً ونحوه
فلانه اريد به قرأت جميع اجزاء الكتاب الا ورقاً واما استثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوز فقول الباطل لا يلتفت اليه او ماول ولنا
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلعم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان
الله عليهم لقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد قرروه وسلموه واجمعوا به على ان لاحق في الخلافة لواحد من الانصار فان
قيل فعلى هذا التقييد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقاً عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم لا عموم
السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا يدركه
الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فتامل ولا يلتفت الى ما يقال من قبيل هل يستوع ان نفي الفعل يقتضي انتفائه في الازمان مطلقاً
فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل تشكيك فيه واما هذا القدر من
الانصراف عن الظاهر فشائع لا باس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي واتباعه قالوا ولا لو كان استغراق الجمع للآحاد لما صح النفي عنه اذا ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط
وقد يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل قلنا جواز لا رجال ممنوع حقيقة وليس الا دعوى مثل المطلوب وان اريد
جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال واما التخصيص فيجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع لكن ما فلا استغراق والمثال
المذكور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانياً ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يرشدك الجماعة تطيق
حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل فرد واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم لغة الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلاً بناء
على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقاً يبطل الجمعية ويكون عندنا لكل فرد ويمكن ان يقرر الكلام هكذا بين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على
كل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم يستلزم عقلاً ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والآحاد
واحداً الا انه يدل التزاماً غير مقصود حتى يرد عليه انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع
يبطل ح هذا وقالوا ثالثاً ما روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد اشمل قلنا اولاً مراده
ان استغراق الكتاب يدل اشمل من الكتب حال كونهما منكرين فليس مما نحن فيه وثانياً ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة
وثالثاً كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن اشمل واكثر جمعاً للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء
السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث
يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليباً وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمونث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد
عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلاً كالرجال فانه للرجال اتفاقاً وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعاً نحو الناس
فانه متناول اتفاقاً وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقاً ان وجد فتامل فيه هل يشمل النساء وضعاً كما انه يشمل الرجال
فالاكثر من الحنفية والمالكية خلافاً للحنابلة فانهم قالوا يعم الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار الاول وقال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق
من دون قرينة انه يعم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يسلمه ويدعيه واستدل اولاً بقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة
واجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التاكيد ولو لم يدخل بل يختص الصيغة بالرجال
كان تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي لهم خاصة اقول فيه نظر لان في شرح المختصر
لا نزاع في انه للرجال وحدهم اي مستعملا فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فانه يجوز ان يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تاكيد ولا مجاز
فلا يثبت المدعى من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم انه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح المصنف
بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من افراده حقيقة وهذا ايضا في الاستدلال فان هذه الجموع مطلقة مقيدة لاستغراق
ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت شمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعده تاكيدا واذا التاسيس اولى فيجب حملها على الرجال خاصة الا ان الاصل
الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء هو ان هذا الجزئيا لا يصح القاعدة الكلية كيف لما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا
فلم لم يكن استعمال للاختلاط حقيقة وصار استعمال للانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد من العام
للخصوصية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وامثاله وهذا ليس تاكيدا اصطلاحيا فان اريد انه لو كان الاختلاط
حقيقة لكان تاكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد يكون التاسيس اولى منه ممنوع والامكان امثال
الجمل المصدرة بان خلاف الاصل فتدبر واستدل ثانيا بالتقرير اي تقرير رسول الله صلعم والنفي اي نفي المومنات ذكرهن فيما روت ام المومنين
ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات
رواه احمد كذا في التيسير وروى الترمذي عن ام عمارة قالت اتيت النبي صلعم فقلت مالي ارى كل شيء الى الرجال وما ارى النساء يذكرون بشيء
فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل اللغة فصحاء لما نفين ذكرهن علم ان جمع المذكر
غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلعم لقيد القطع فيه اورد جميع نفيهن ذكر انفسهن حتى لقيد عدم الصيغة اياهن وحمله على عدم الذكر لهن
استقلالا وفيه انه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن فليس
ذكر الرجال استقلاليا ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن وان اريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغيارهن فذكرهن ايضا
استقلالي فلا يصح الشكوة اصلا الا ان يقال تناول الصيغة للمختلط ليس الا لانهن كالتوابع للرجال فاردن ذكرهن استقلالا لا من غير تبعية
فتامل فيه والاولى ان يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ اخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فاردن
ان يذكرن كذلك فقيل الشكوة بحر اي حين لارادة الذكر استقلالا لي بعيد فان الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم اقول لعل مرادهن
التماس الذكر كذلك اي من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال امير المومنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء امرا حتى انزل
الله فيهن ما انزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وايضا الصيغة
متناولة لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارفات تناول الصيغة اياهن فالشكوة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح
انما الشكوة للذكر الاستقلالي تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا وهو اي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف
المذكر وفيه انه استدلال بالتسمية فان النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه ان يكون مفرده مذكرا الا ترى انهم يقولون نحو سنين
جمع المذكر مع ان مفرده مونث عندهم نهاه وسيما بقر لكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله

احادا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس بسند الا بالتسمية وفيه ان المذكر عندهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة
فيه الا ترى انهم قالوا الانسان مذكر مع ان من افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للذكران ان لا يكون احاد مفرده مونثا بل رجالا فقط كما لا يخفى على
من له ادنى ممارسة قال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة لمفرده مونث ايضا فاين مذهب تاء مسلمة وهذا
الجمع مما يبقى فيه حروف المفرد وجوابا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير
لازم كما عليه ائمتنا الكوفية من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السوال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان
يكون الجمع مفردا ان فانه شامل للمذكور ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء وادخلت فيه مسلمة عند ارادة
تأليف هذا الجمع تغليبا كالعمرين المراد منه خليفة رسول الله صلعم ابو بكر وامير المومنين عمر او امير المومنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التثنية
عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة فكانه اريد به من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب تجلد
اللفظ الاخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذ اعلم انه قاعدة فان الجمع موضوع بالوضع النوعي للاحاد
الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطالع الاسرار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجازا قطعا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة
هي مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز الرامي باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا يجري
في تلك المادة مع الهيئة موضوعة [illegible] الاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها
مع الهيئة [illegible] الاسود [illegible] فان هذا [illegible] من الوضع [illegible] للشيئان لان هما في ضمن القاعدة ولا شك انك ان [illegible]
او لا قاعدة [illegible] من مسلم والتاء [illegible] يدل على [illegible] المفرد [illegible] حال [illegible]
ليس الرجل [illegible] في حالة واحدة [illegible]
ونقول ثانيا ان هذا المعنى [illegible] لفظ مسلم [illegible] ان يكون [illegible] الكون [illegible] مفردا [illegible] الاناث [illegible] مقارنة
التاء [illegible] ان [illegible]
حال انفراده الا انه موضوع له بوضع علحدة [illegible] لم يستعمل مجردا في الاكثر [illegible] مع التاء [illegible]
الا ومن الا [illegible] هذا عند البعض [illegible] لم يستعمل في الجزئيات [illegible] المسلمون [illegible] المستعمل في معنا
[illegible] مسلم على هذا [illegible] فيه تجوز اصلا لا في المادة ولا في الهيئة والاطلاق على الذكور [illegible] الاناث [illegible] مفرده [illegible]
او لانه لا يجوز استعمال مفرده في بعض افراده [illegible] بيكون حقيقة [illegible] في الاناث المفردات [illegible]
كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فقال فيه وفيما على هذا الذي ذكر من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه
وذلك لان مفرده مسلم لكن تغليبا وقد يقال يلزم ان يكون الجموع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه لا استحالة [illegible] ان لا يكون له مفرد مستعمل
حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب [illegible] السبيل الذي
بينا لا يرد هذا السوال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يبعد حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما ادخل فيه
المسلمة تغليبا يصح اطلاق قتل المسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال
وحدهم وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليبا لا الاناث مطلقا فادخل

مقارنته مع الرجال الا وحدهن فقد يرا الحنابلة قالوا اولا صح الجمع المذكور لها نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحدها
بخصوصه حقيقة وهو ممنوع كانه قد تقدم ان المبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقرار واجيب الهم
بلزوم الاشتراك اللفظي اذ لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قيل عدم
النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم ممنوع فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين
مع النساء والاطلاق عليهم وحدهم حقيقة من حيث انهم من افراد الموضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن
في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ ح امثال اقيموا الصلوة من الخطابات مختصة بالرجال اقول الملازمة ممنوعة فان دخولهن في
في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغ لهن لغة
ولو تجوزا حملنا عليه بهذه القرينة والحاصل انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف
الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن لقرينة عموم الشريعة
لم يحمل عليه فيما لا تعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرها والخصم يقول انما لم يحمل عليها فيها لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجاب
في المشهور بمنع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول صيغة وبالتزام لعدم الشمول نصا بل الشمول بالاجماع او بدليل اخر كتنقيح المناط وحكمي
على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم والكلام في تلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات اي شمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص
لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشايخ قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال
الحربي امنوني على بني فاعطى الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم يكن الصيغة متناولة لهن لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان
الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط
يلزم ثبوت الامان بحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن
في الصيغة واعلم انه لو كان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه ما اورد ولكن الثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع
اكثر اصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو التعيين حينئذ هذا والله اعلم باحكامه مسئلة
الخطاب الذي يعم العبيد لغة مثل يا ايها الناس ولهم شرعا ام لا قال الاكثر يعم العبيد لغة ولهم شرعا وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر الجصاص
الرازي الحنفي رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل
الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يخص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر التناول لما كان لغة فيحتاج في عدمه
الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد
لنا الصيغة كانت للعموم والتناول وما عرف عرف طارئ على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة وان دل دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد و
الحج الى غير ذلك ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال النافي بان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد انما خرج
فلا نسخ لكن بدليل فلا يلزم العرف فافهم وذلك ان يقول باستقراء الاحكام الشرعية فوجد اكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر من للمولى كالجمعة والحج والجهاد

تعب

قبيل التخيير العام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والنصب فشاملة قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها
مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول
والظن تابع للاغلب حكما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف
عرف طار مطلقا ممنوع انما هو للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم بنافية اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مرادا في استعمال اي استعمال
الشارع فقط فيتسارع الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا اقول اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط فلا يرد ما قيل ان الخروج
لاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافات بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع لا يمنع التناول صيغة اذ يجوز ان يكون لزوم المحال
قرينة صارفة عن شمولها وجه عدم الورود ان المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف والجواب
لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تمام في
حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة من امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغل بخدمته
فيها فللمنافاة مجال وقد تقرر بان مملوكية المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب
الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم
والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وايضا الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية
ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما بقي لما كان لغة قال المصنف ومن ادعى فعليه البيان اي هذا ادعى من غير دليل لكن دليله
الاستقراء الحاكم بكثرة الخروج ان تم تم الكلام مسئلة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم داخل عرفا في العمومات الشاملة له صلى الله عليه وآله
وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يتناوله صلعم والا شمله
صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المعروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم التبعية فان الرسول صلعم مكلف بالشرائع
ايضا وعدم المانع وهو اباء التركيب فان التركيب غير اب عنه قيل المفصل لا يساعد عليه اي على عدم اباء التركيب اذ المتبادر من قل لبني تميم افعلوا كذا امر
المخاطب وان كان داخلا في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا كذا بزيادة كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادي الانبياء في نفسه فلو فهم
هنا [illegible] المتكلم [illegible] في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم [illegible] غيره [illegible] قل يا بني تميم ايضا [illegible]
المخاطب ههنا ايضا [illegible] مصدرة بقل او لا [illegible] المصدر بقل [illegible] ان
يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر بنفسه فحينئذ يكون المخاطب امرا حقيقة ولا تناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصود الامر بالحكاية و
الكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعا فانه ليس امرا حقيقة بل هو مامور من الامر مع غيره لكن مع هذا مامور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدرة
بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمنع التناول متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا التناول و
قرره رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم
العموم تناول الصيغة بل يكفي لعموم الشريعة دليلا على فهم التناول وايضا قالوا انتقض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة
فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر المخصصون بالاية قالوا اولا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آمر فلا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب

لتقتضي المامور به ورسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه
يجوز اجتماع الامرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب فاذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل
الامر اعلى مرتبة من المامور فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه
بالخطاب قبل علمه قلنا لا نم علو الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم
فحيثية الامرية والمبلغية اعلى وانقص على النفسه من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود
من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو الله تعالى لا غير والمبلغ
جبريل والرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه حاك فحينئذ يمنع الامرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله نعم واو لو الامر اه هذا سهو من الناسخ
والصواب واو لي الامر منكم فانه صلعم اعلى منا واذا كان الادنى امرا فالاعلى بالطريق الاولى ويرده ايضا قوله تعالى بلغ ما انزل اليك الآية
فان الخطاب للنبي صلعم منه اي ما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجاب ثالثا بانه
عليه وآله واصحابه وازواجه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس آمرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع
الامرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب شارح المختصر والمجيب هو بهذا الجواب [illegible]
عليه [illegible] قوله تعالى بلغ ما انزل [illegible] كلمة ما عامة والخطابات العامة منه فيكون هو صلى الله عليه وآله [illegible] مبلغا اياه
الخطابات ايضا فيه ان بلغ ما انزل [illegible] ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف او المتبادر [illegible] ما انزل اليك
من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون الرسول صلعم داخلا فيها ويكون [illegible]
الخبارة هذا وقالوا اي الخصم رسول الله صلعم مخصوص باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض [illegible] المتأخرون [illegible]
صحيحة [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] وجوب صلوة الاضحى وهو غير صحيح على رأينا فان صلوة الاضحى [illegible]
اخذ الصدقة فان [illegible] الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل تتناوله لكل بني هاشم [illegible] المراد بها صدقة التطوع [illegible]
الا على رسول صلعم كما في الكشف [illegible] حرمة الصدق المفروض على سائر بني هاشم لا يتجه لا بالاصالة وحرمة خائنة الاعين [illegible]
الايماء المباح من القتل [illegible] على خلاف ما يظهر روي في التواريخ بسند متصل انه [illegible] امير المؤمنين عثمان لعبد الله ابن سعد [illegible]
فاجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان [illegible] قبل قال لعد [illegible] ان تقول كلمة الشهادة فقالوا [illegible]
فقال لا يحل [illegible] للنبي خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه ان
اراد نكاحه صلعم [illegible] غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المراة من غير ولي لها ففيه انه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة
واباحة الزيادة على اربع بل على تسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضه انه ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد ابيح له النساء كلها الى غير ذلك
مما اختص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العموم والجواب ان دلالة على عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج
من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا مسئلة
الخطاب التنجيزي لا التعليقي فانه قد تقدم انه يعم المعدومين المتناهي واما غير المتناهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين آمنوا لا يعم المعدومين
في زمن الوحي اي نزول الخطاب خلافا للحنابلة ومن ذهب اليه منا لنا اولا ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزي التفاهي

لا يقتضى تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتيسر لهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات
نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعنى بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه
الطلب واما نحو يا ايها الذين امنوا فخطاب التزم عندنا بالتغليب او يقال اذ جعل بالتغليب منادى معبر الصيغة الى الحاضر بخلاف المعدوم كما نحن فيه
المعدوم ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهى والكل ممن فى الازمنة المختلفة من الماضى والمستقبل والحاضر عنده تعالى
ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فحينئذ يصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى
انه يعلمهم لا يعزب شئ منهم عنه تعالى بانه قد يقع فى ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالقاءهم فى ازمنته ووقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف
التعليقى ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما ادركه الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود فى الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسموا
هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعالى سبحانه لهم فى هذا الوجود الواقعى معية دهرية وان اعدامهم ليست اعداما حقيقية فى الواقع بل غيبوبة زمانية
فمشائخنا الكرام يرونه سفسطة غير صالحة لا بتناء الحقائق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر فيه قيل في شرح الشرح ذلك اى عدم صحة نداء
المعدومين حق فى المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فيجوز النداء فيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب شائع
فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب منه حقيقة وان صح تغليبا
صورة وانما الكلام فيه اى فى الطلب الحقيقى تنجيزا وفيه نوع مسامحة فان فى التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادى كل واحد
ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا اولا والاولى ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا يطلب
منه تنجيزا على ان التغليب فى التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه ثم فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس والامثال
وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة فى التعبير الى التغليب لا فى التكليف اى ليس التغليب فى التكليف ولا يصح ايضا فان
كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة تنجيزا انما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه تغليبا بل فاذا مر بالقبول [illegible]
انهم لعم الصبى والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم احرى بعدم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبى والمجنون
بجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبى والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافى عموم الخطاب وتناوله لفظا
لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك فى [illegible] [illegible] خطاب المجنون [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]
الاحكام بالعقل قبل الحدث [illegible] فلا [illegible] اذا لم يعمهم لانتفاء الفهم [illegible]
فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول وضعا فيقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع فى عموم ارادة [illegible]
قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم يزل العلماء يحتجون به على من هو فى اعصارهم وكان
معدوما زمن الخطاب وذلك اى الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان يكون الاحتجاج لا لاجل دخولهم فى الخطاب ارادة بل لاجل
لعلمهم بعموم شريعته لكل مكلف موجود من زمن الوحى الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهى وقالوا ثانيا لو لم يكن الرسول
مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اولا تبليغ اليهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا تبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض
شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقى بنصب الدليل على ان حكمهم كحكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القرانى يحاذى الكلام النفسى [illegible]

الكلام النفسي يعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ ايضا للمعدوم والا بطل التحاذي قلنا المحاذاة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين
التعلق منجزا كما في الخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه
هذا مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان داخلا في الصيغة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم الحاصل ان المتكلم ليس قرينة الخروج
عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك او اهانه ومثل لا يدخل لنا التناول لغة الا ان الكلام فيما يتناول بحسب
اللغة والعرف المغير لم يعرف قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله فدعوى التبادر بحيث لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب لغير
المتكلم بالعقل اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شيء بناء على انه شيء لا كالاشياء اخر مخلوقة ويمكن ان تقرر علاوة بانه شيء بمعنى شيء لا كالاشياء التي هي
بمعنى مشياء المراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على معنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب **مسئلة** خطاب
الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه من ان الخطاب لواحد من المكلفين يعم المكلفين كلهم ولما كان العقول
المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه نص للواحد والعرف اعتبر لم يطرأ والمنع مكابرة اول كلامهم وقال بعضهم يدعون عمومه للمكلفين بالقياس
بالغاء الخصوصية ونفي الفارق وبقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه
وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ازيد من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة
على غير ماعز بما حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رض قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال
ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس به جنون فقال اشرب خمرا
فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن
من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثيرة فحينئذ لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز فقط
بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه
وآله وسلم على واحد على غيره ماثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله
واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ووجه
الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطاباته صلى الله عليه وآله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات للكل اي
لكل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل
لا ان كل خطاباته عامة نعم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر **مسئلة** خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم
بخصوصه نحو يا ايها النبي هل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك النفاة اولا بان اللفظ للواحد
لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره واجيب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكروا قيل الاصل عدم علم ذلك العرف قد يجاب العرف خلاف
الاصل فما يثبت الا بالدليل اقول دلت الادلة الآتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان اللفظ الذي ليس فيه تعلق في العموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء
مستعمل فيه وفي اغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب
الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل لعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب
كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا ويجاب في شرح المختصر
بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام
عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدي به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد
تغير ما له في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما يرد على المفردات يرد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق
وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون
معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا واحتج المعممون اولا بان الرسول له
منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا لا يجامع مشترك حتى يكون
عمومه كعموم الواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة
وانكار للضروري وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه ان المقصود
ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل
النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا
كها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتزويجه صلعم
زوجة زيد حليلة ابنه وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم
له عليه واله السلام عاما للاتباع لما كان لقوله خالصة فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام
وعن الثاني بانه تنصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس ولما ورد عليهم
منع هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد من هذه الاشياء بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفيدة لمناولة العرفي فمنافيات
المخالفين فيها طائحة فانه لا يزيد على امانتها في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي
اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف اي جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني فيكون اي جزئي من جزئياته
وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة
ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقصد استغراق احاد مال كل على انواعه واستدلوا
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك
نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع اصابعه في اذن كل فلا يعقل الا هذا الاستغراق

فما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قالت التتبع في الاستعمالات يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف
على القرينة ونقض بقوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فان المعنى يحمل يوم القيمة كل احاد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام اقول
التخلف في بعض المواد لصارف كما في المثال المذكور لا يضر الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الاحاد على الاحاد
مسائل واما عند الامام فخر الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي منا والآمدي ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم
صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجيء ما فيه وذلك ان تبتني هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال
واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الاية لكنه عام سواء كان مدخول من او لا فتدبر والاكثر من غيرنا ومنهم الامام الشافعي على انه يوجب
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج انه رحمه الله تعالى نص في رسالته الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل
واحد واحد من الملاك فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين واورد عليه اولا ان كل دينار مال فلو كان عاما لدخل كل دينار فيه ويجب الصدقة منه
ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي اوجب اخراج وهو الاجماع فصار
العام مخصوصا فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر
امثاله لان المدعي عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم وكم
فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا هما
او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس هو محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن
حمله على كل على الحمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف
فيه فيبقى الاية على الظاهر وغاية الاقرار ظاهر في ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا يصلح صارفة
عن الظاهر الى خلافه والا لكان اقرار ما لزما لصرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فافهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والاية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا يصلح فارقة بين الاية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الاية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف
الاخراج عن نوع واحد فيعارض البراءة عن الوجوب فيبقى العموم سالما عن المعارض فتامل فان لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والاية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط اجدر واحرى ويجاب بان الاقرار قد يكون كاذبا
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه ينبغي على هذا ان يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب و
ما لم يظهر كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بيان فتامل فيه واورد ثالثا ان عموم
الجمع المضاف والمحلى ليس كعموم كل فان ذلك عموم يحمد المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من الاية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل
واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع
فعد وضع افتراقه عن الثاني ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد واختار الجمهور انه
ذكر ثم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يتفق فمن لهم اعتداد والحق هو الثاني كما عرفت وايضا

اقول في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر ممنوع بل يجوز ان يعتبر اولا اضافة الآحاد الى الآحاد ويكون
المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد وتعدادها مؤديا الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثم اعتبر اضافة الجمع الى الجمع لاداء المقصود
فافراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري واما الثاني فمسلم
فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع
ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات واولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفصح عنه عبارته وان اراد الاول
فلا يفيد المستدل وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد وذلك ان تقرر الجواب
بهذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وبهذا الثانية الاموال المعينة
من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما تعم الافراد من النوع
الاول دون الثاني في سبيل الاستقراء فان ارادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فسلم غير مفيد وان
ارادوا العموم بجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسئلة فتدبر مسئلة العام قد يتضمن مدحا وذما مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم فهذا العام بل يعم جميع افراده ام لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة نعم يعم خلافا فالشافعي رح فانه ليس يعم عنده حتى منع بعض من الشافعية
الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان يثبت
الحكم للحلي وجه الاستدلال ما روى البيهقي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب او فضة أفكنز هو قال كل شيء يؤدي
زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر ليس بكنز ما ادى زكوته في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن ابي شيبة ومرفوعا
في رواية ابن عدي اي مال اديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما ادى
زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وما لم يؤد زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادى زكوته فليس بكنز في رواية
ابن ابي شيبة وعن امير المؤمنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب بها ما بقي من اموالكم
وانما فرض المواريث في اموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شيبة في مسنده وابو داؤد والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث
طول وروى الشيخان وابو داؤد عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيمة صفائح
ثم احمي عليها في نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضي بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما
الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثور وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على ان المراد بكنز الذهب
والفضة الامتناع عن اداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار
اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارغين عن الحوائج الضرورية ليلا فعنده يجب انفاق ما بقي
من قوت نفسه وقوت عياله واامامه في هذا ابوذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام
كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه لنا انه عام لصيغته لان الكلام فيه ولا معارض لعمومه فان المدح والذم
لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون قالوا هذا العام سيق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة والمبالغة لا ينافي

فيما هو واقعي بل في ما ذكر باليسير اقعا اقول ان اريد انه يسبق لقصد انشاء بها نقول لا نسلم انه يسبق كذلك والنشار كذلك حتى يصح ذكر اليسير لو اتبع الا تباع عن
واقعي فيه مع الاثر في الاخبار بالحمد على الحمد وكذا بالذم على الذم وان اريد انه خبر سيق للمدح والذم بذكرها اليسير مع الواقع فباطل فان قوله تعالى بديع
بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يدع انه انشاء للمدح والذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وفيه تامل بعد لا يخفى
واجيب في المختصر بان التعميم الخ في المدح والذم فان تناول الحكم للتمثالات يفيد الابلغية في الحكم فالسوق للمدح والذم لا يدل على عدم ارادته بل يؤكد
ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم قيل في اثبات ان السوق لما يدل على عدم العموم المبالغة لا يحقق بذكرنا هو الواقع بل تحقيق بذكر العام وعدم
ارادة العموم فالسوق للمدح والذم صارف عن العموم والآلات المبالغة اقول عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع بل يتحقق به البتة فان ذكر جميع الامثال
ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة اي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة في مدح واحد واحد ووثاقة فثبوت الحكم للكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم
ولا يلزم في المبالغة ان يكون الكلام اختراعا مخالفا للواقع ثم انه ربما يستدل بان الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة
العموم فالخصوص اكثر فهو المتبادر وجوابه انا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين اما في كلام الله ورسوله فلم يوجد الا قليل فضلا عن الاكثرية ثم ان القطع
ايضا ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكون ارادوا العموم والكذب فانهم غير متحاشين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون
آه ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق المجاز في لفظ لا يوجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمل فيه اللفظ استعمالا شائعا
واما اذا كان اللفظ مستعملا حتى في استعمال ونص آخر في معنى آخر وهكذا فهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يعينك
على فهم هذا فتذكر مسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة بان يقول الحرمة الخمر لانه مسكر يعم في محالها اي فيما يوجد فيه تلك العلة بالقياس لا بالصيغة قال مطلع الاسرار
الالهية نص عليه الامام الشافعي وقيل عم بالصيغة وعليه النظام وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يعم اصلا لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد
كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فيلزم العموم في محال العلة وليس هذا العموم بالصيغة
والا لكان قوله اعتقت زيدا لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه بمنزلة اعتقت كل اسود واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت
هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس ايضا فانه يكون بمنزلة اعتقت كل اسود في تعميم الحكم لكان استقلال العلة بالعلية قلت لا فانه ما جعل القياس في الشرع
سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية او عرفية فلا يلزم على تقديره بخلاف العموم بالصيغة كما لا يخفى على العادي بالقواعد الفقهية
اقول فيه تامل يمنع الملازمة لان السواد علة مصححة للاعتاق غير مستلزمة بالضرورة بخلاف الاسكار فانه علة مستلزمة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة
العموم في المصححة تامل فانه لا يتم العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة الاسم الظاهر ما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة انه صدر من
اهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعا وعرفا قال في حاشية الكلام في العلل الجعلية لا الواقعية وذلك احتياج الى النقض فحينئذ هما سواء فتامل فيه كلام عند
وجه بان الخطاب الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها مستلزمة للاحكام [illegible] فانها [illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible] الكلمة
فالعلة ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى يستلزمه بل مصححة للاعتاق [illegible] للاعتاق لاستحقه [illegible]
عليه شيء فتدبر قال القاضي يحتمل ان يكون خصوصية المحل جزءا منها فاذن [illegible]
القياس مطلقا المعمول بالصيغة قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت كل [illegible] فلم حرمت للاسكار [illegible]
عموم الحكم فان الحكم فيها عام لا في كونه اي العموم بالصيغة فالنقيض لم [illegible] كيف يسلم فانه [illegible]
للاسكار من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام اي لاجل استلزام الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا يفيد شيئا فتقضية الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر

حراهم فالنعموم بها اى عموم الكبرى بالصيغة فان المقدر كالملفوظ في كونه لفظا متصفا بالعموم فهو اذن بالصيغة فتامل فانه لا يتم اذ يجوز ان يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال في مطلع الاسرار الالهية ان القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا ولا يليق بحال عاقل ان يريده بل مقصوده ان التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولهذا قال بعض نفي القياس فلا يستعان بالقياس ههنا وهذا كلام متين لكنه يجب ان ينظر في انه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة وعرفا لتعميم الحكم فلا ريب انه باطل واللازم في اعتقه لسواده عتق جميع السودان بصدور التركيب لفظي وآل على الاعتاق فمن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبين علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المصنف عن الحنفية والامام احمد رضي الله عنهما وان التنصيص بالعلة يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظره فان النزاع لفظي مسئلة لا اكل مثلا اى كلما ورد النفي على فعل متعد

فلم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه لتقييد العموم بالنظر الى الماكول تعا قالا ان انتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا تقبلها القاضي الحاكم بالظاهر ولا يصح ديانة عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشائخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للشافعية فصرح فما كان غرض المص الرد عليهم رحمهم الله بقوله بقيد العموم فلا يصح فانهم ارادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما اومانا سابقا فانه المبحوث عنه في الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول مفهوم اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظا او مقدرا حتى تعم ويخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام او صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المص ويتفرع على

انه بل يلزم تقدير المفعول به في متعد ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية اولا يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فانه من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون الماكول فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لا انه لا يصح انفهامه من غير انفهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به ايضا هو اكل لبيد فان عدم التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن له مفهوما فاي شيء يعم وان اراد به عدم تعلق ارادة المتكلم وامكان مفهوما للمخاطب بانفهام اللوازم الغير المقصودة فيتعقل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء ولانه ما يفهم لصحة الكلام لا من جهة انه تابع لمنه برلنا اذ لا يقبل التخصيص باعتبار المفعول به يقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يحنث وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان او مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه يوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل اثبات [illegible] تقييد الحكم واللازم باطل اتفاقا [illegible] الامام فخر الدين الرازي من الشافعية في المحصول فالتزام ابن الحاجب [illegible] المفعول فيه خرق

الاجماع [illegible] وقوله ان الكشف [illegible] الاجماع [illegible] كذا

لا يصح [illegible] بهذه الدار

لا يصح [illegible] فاعل بدون فاعل ثم [illegible] النهاج

من الشافعية الخلاف [illegible] لكن هذا [illegible]

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص وايضا لا نقل الخلاف في الحال اصلا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني في اللازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود وسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها واما الحاجة في الارادة فلا لما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يحتاج اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم والامران آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الحنفية الى ان الظاهر الحذف نسيا منسيا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول بينا فيما سبق بيانا في هذا التحرير ان النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر فتامل وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض ايضا ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا مخصوصا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قدر كان كلا اكل كلا وانما النزاع في نفس لا اكل بان نفي حقيقة الفعل وحده هل يحتمل التخصيص ام لا وهذا شيء عجاب فان مال هذا يرجع الى ان بعد حذف المفعول به وارادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رح ثم هذا مخالف لما بني الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول يصير مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان بناء جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز النية وبانه فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرء ما نوى وتحقيق مذهبنا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان ارادوا انهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد اتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى ان الفعل متعد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلوة وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ماكول دون ماكول اصلا وتبين المطلوب ما توهم حجية لا تحوم حوله شبهة اصلا واما قوله صلعم وانما لكل امرء ما نوى فمخصوص بالامور الاخروية والمعنى لكل امرء ما نوى من طلب الدنيا او الزوجة او مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سياقه وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الانشاءات مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في الاستعمال

فلا يصح تفسيره بخصوص لانه مقيد ليس مدلولا له باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يقنعون على ان الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان خصوص الاكل لقيد نفي الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل وفيه ظاهر فان التقييد المفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر انه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له
على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا ومدفوع
بما قرر في مقره ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود
الكلي الطبيعي بعين وجود الافراد والمراد بالطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود وكما زعم بعض الشافعية قالوا الا كل مشتمل له كل كلا
والثاني يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة فان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما
الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فان قيل المنون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين
كالمصدر المفهوم في الفعل وايضا ان المصدر مؤكد والمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص هو مجاز فيه وكونه
للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد
فرد ما اصلا فان الفردية ليست في الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما كان التصرف في المصدر المفهوم في الفعل
وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم
في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني
فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا يخرج ولا نية الثلث في بائن اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في
بعض شدة وفي بعض ضعف فهو في حد حقيقته تتنوع بقبيل التجزي وتتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزنا كالخروج سفرا وغيره فانه مشكك
فيما فارادة السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احد التعيين فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد
الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطي فلا فرق بين لا اكل وبين لا يخرج فالحق اذن ان يقال
ان الفرد الحاصل من التقييد بمفعول لا يجوز ارادته فان لا اكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا
وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى الكوفة او البصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المنطوق فانها افراد
لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التقييد بالماكول ايضا لان حقيقته ليست الا حركة خاصة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه
الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذا الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار
التقييد بالمفعول الماكول واما الاكل فليس فيه المصدر للتنويع الا ترى ان النحاة اجمعوا على ان المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا المثنى ولا الجمع فهذا يدل
دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح والا على الوحدة او التعدد والمجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد هو المثنى او المجموع فافهم وايضا
وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة وادلة على تعينه فتدبر واحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشائخنا الكرام مسئلة
الاستواء بين الشيئين اذا كان الشيئان بوجه ما معلوم التصدق فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا من
جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه بعض الوجوه
المعينة فقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الاية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره وفي كشف
يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عدمه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد دريت سقوط ما قيل في تاييد

قوله ان في واثبات العموم والزام الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء ولا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح
تخصيصه بنفي الاحكام الاخروية وصار مثل لا اكل وذلك لان النفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالفعل ههنا
قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا اكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق
في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم انما النزاع ان عمومه بعد ما خصص بالنفي بل يحمل الاخرة واحكامها من
الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص من غير معارضتها هذه الآية الحر بالحر وفي قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة يا اولي الالباب وتلك الآيات تشمل قوله مع النفس بالنفس او ان عمومه بعد ما خصص يعم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم
بالذمي عنده بمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية والاحجية مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة بقوله تعالى في سياقها
واصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك ان المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك
اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقبل الموسي بل النار ودار الكافر ظاهرا من اهل النار والمومن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع
هذا الاصح اصحاب الجنة هم الفائزون ولحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه
الدارقطني كذا في التيسير قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو داؤد وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن
البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه ابو الجنوب من كان له ذمتنا فدمه
كدمنا وديته كديتنا وقال ابو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه ابو الجنوب ثم ان قول امير المؤمنين يحتمل ان يكون وجه
التشبيه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا لو لم يخص دل على عدم اقتصاص
المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة رح فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول احد كما لا يخفى هذه مسئلة الجواب السائل حال كون
هذا الجواب غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص اتفاقا وهو الاوجه وقيل في اكثر كتبنا قاله
مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال
اي السائل والراوي لم يستفصله ولو كان خاصا لاستفصل وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سال عن امر خاص وفهم جوابه
فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فان كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص فتتبع ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر وان كان الجواب خاصا اعم
الا بالقياس وغيره من الدلائل وان كان الجواب عاما واردا على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بير بضاعة حين
سال سائل عن بير يلقى فيه ثياب الحيض ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داؤد وهذا المثال انما يصح لو لم يكن اللام للعهد كما قال
بعض الحنفية ان ماء بير بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور
في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص من غير سؤال كما روي انه صلعم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في
فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلعم هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان
فعند الاكثر من الحنفية والشافعية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا لخصوص السبب حتى يخص الحكم به والمروي عن الشافعي بالعكس اي العبرة لخصوص
السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط واشار المص الى رده بقوله وصحح امام الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه غلط من الامام وصرح

الشافعي في كتابه المسمى بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وابي ثور والمزني لنا اولا اللفظ عام موضوع للعموم فيجب الحمل به الا الصارف ولا صارف يخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع الحمل به كما اعتقناه وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان ابن امية على ما ذكر في بعض التفاسير وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته فامره صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكفارة واعطى من مال الصدقات بالمغربة او اوس بن الصامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد والقصة ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته الخبر وقد كان قال اوس انا اراك الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن وآية اللعان نزلت في هلال بن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلعم فقال البينة والا حد في ظهرك فقال يا رسول الله اذا راى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري من الحد فنزلت آية اللعان او عويمر كما في الصحيحين الى غير ذلك لطول الكلام بذكره المخصصون بالسبب قالوا اولا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه بقطعي والتالي باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على دخوله قطعا فليس نسبته كنسبة سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبه اي نسب ولد الامة الموطوءة منه اي من السيد الا بدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت امة مستفرشة لما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبة ابن وقاص عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابي وفي رواية الامام ابي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي قربه فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل في توجيه مذهب ابي حنيفة رح ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه في الحاشية القائل العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه تنقيح المناط يدل على ان السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية اي الخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا انه المكلف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص ولا المطلق فلما ان تنقيح المناط يوجب بينة كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه فالصواب في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رح والقول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة لغير المدعى ولدها وانما كانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة لم توطأ لم تكن فراشا بالملك كيف ولا يفهم في العرف
من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر خفي لابد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال بل انبساط الازدواج
ولو كان الدعوة شرطا لكان كل الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبيد هذا كلام متين الا انه لا يخفى
ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلابد من كون الفراش عبارة
عن حلال الوطي وهو مع كونه مشترك البعد يكون متنا ولا للامة الغير الموطوءة فلابد من محمل اخر قد اطلق عليه وهو من كان موضوعة لطلب الولد
وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم انضمامه عرفا فلو سلم فليس بضار لان هذا معنى شرعي
عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس معمولا في العرف ولا اشارة اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في
رواية ابي يوسف رح فانه استدل على الاخوة بالتولد على الفراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار
ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار
فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه فقد ترك الواجب وح يلتزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة
وايضا لهذا الخوف يقر به ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته يتنفر عن ترقيق فلذ من مائه فافهم وتامل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة
فاجاب بقوله واما وليدة زمعة وكانت ام ولد له كما قيل يعني لا نسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا
لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته امران احدهما ما في رواية
الامام ابي يوسف وقد مر والاخر ما اشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يفاد
منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيها بالزنى وهذه التسمية كانت من قبل فلابد ان يكون لولد اخر ولدته له والظاهر انه يقر الرجل
لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او لغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم
من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو انه
لك فانت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش نفي دعواكما باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلعدم الدعوة واما
عتبة فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت في النسب
دون الملك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك مجاز بل للمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويؤيده
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة بنت زمعة ام المؤمنين واما انت فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت
زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان واشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بانه شرك في الميراث وفي بعض الروايات
هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامر بالاحتياط كما جاء لما روي من شبهه عتبة او يقال امهات المؤمنين مخصوصات
بالحجاب عمن لم يصدق النسب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر وقالوا ثانيا لو عم الوارد على سبب خاص لم يكن في نقل السبب
اليناء فائدة وقد دونوا الصحف فيه قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ومعرفة النص فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا اتغدى في جواب من قال تعال تغد عندي
لم يعم فلا يحنث الا بالتغدي عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي وذلك بعرف خاص فيه دون غيره وهذا

لو زاد اليوم وقال لا اتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته على ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا
رابعا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فطابق وزاد والزيادة لفائدة اخرى
لا تنفي المطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في الكل فانصرف عن
الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
وكان تحكما باحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حملا بمجاز مرجح لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال والمحادثة قلنا اولا لا نسلم
انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل الكل بسواء وانقطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية
من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
كذا في التحرير وعبارته لا مجازا اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا لكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
عليه شيء والمحتمل على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال قول تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ
الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية
في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول فتدبر

مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا نقله اي نقل الراوي الفعل بصيغة
فعل لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهم صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واحد
في زمان معين وصدقها بمطابقة المحكي عنه فلا يدل على افادة وجود جزئي في زمان فلا يعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن
اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى البعض
الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روي انه صلعم صلى العشاء بعد
غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المص وقال وما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
ورد في ابوداود في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميمه الشفقين الحمرة والبياض وان صح عندهم المشترك لا عندنا فان
الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرار الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض دائما بعد الحمرة فيصح
ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما يحكي الراوي عنهما بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم تعلق
الحكم بكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان يتعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبنى ظنهم لكن
الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وبما يوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلاتين في
في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنن الثاني يرد علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله
مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية فعل قيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا ولا يقال ذلك اي لفظ
كان عند ... الفعل مرة كما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

اي ولا دلالة لكان على المواظبة والتكرار كما يكذبه الاستقراء في الاحاديث والله اعلم وقيل فهم التكرار من المضارع فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة
اي يفيد كون عادتهم ذلك ولو بدل بالماضي وقيل بنو فلان اكرموا الضيف لم يفد العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى
لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم معناه لو يطيعكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا باختيار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى ان هذا ايضا غير ظاهر وقيل
فهم التكرار من المجموع من كان والمضارع اقول انه اقوى من الاولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع افادت العادة ويشير كلمات الشيخ
الدهلوي الى انكاره ايضا وصرح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة اصلا المضمون حكاية الفعل قالوا اعم نحو سهى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم فسجد وفعلت
انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم اي ثم التقى الختانان فاغتسلنا والحديثان ثابتان في الصحاح قلنا لا نسلم انه عام بل هو بنفس كونه حكاية فعل من خارج وهو الحديث القولي
اما في الاول فقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان رواه الامام احمد واما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته
انا الخ رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها او الدليل وقوعهما بيانا لمجمل الصلوة والجنابة او عموم من تنقيح مناط والتفريع فانه بظاهره دل على ان السجدة
لعلة السهو وان الغسل لالتقاء الختانين هذا والله اعلم بالحكاية مسئلة اذا حكى الصحابي حالا وقيل في تحرير المسئلة اذا حكى الصحابي قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قضى
عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بالشفعة للجار وقد وجدت كتبنا بجمع مطلع الاسرار الالهية ثبت من طرق عديدة عادة نهى صلعم عن بيع الغرر رواه ابو داود وحمل على
عموم المحكي عنه فيجب الشفعة لكل جار ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح خلافا للاكثرين من الشافعية
لنا ان الصحابي الراوي عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلعم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله المطابقة
اي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم في المحكي عند الشافعية قالوا يحتمل ان يكون قوله عدم المحكي عنه خاصا فظن الصحابي اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم
المحكي والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علمه باللغة ولو ابدي مثل هذه الاحتمالات لادى الى سقوط الاحتجاج
بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بتحقق غير العام عاما والمستعمل في الحقيقة مستعملا في المجاز وبالعكس والعجب ان قولهم هذا كبرت
كلمة تخرج من افواههم اقول علم الحاكي وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي عنه فقد يجوز ان يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخر واما الكلام فيما هي في العموم لغة
وهذا ليس بشيء فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم اليه صلعم وما كانوا يحدثون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم والاسماع لهذا الشان
[illegible] اصلا كما لا يخفى على من تتبع احوالهم مسئلة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام او صحته من غير ان يكون مذكورا في اللفظ اي الامر الغير المذكور اعتبر لاجل
صدق الكلام او صحته ولولاه لاختل احدهما وعلى هذا فالمحذوف منه فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الامام ابي زيد
مثاله قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شيء فان كان خاصا او عاما بعينه من دون
احتمال الاخر فذاك الخاص او العام فيقدر ومنع عمومه لعدم كونه لفظا لعدا ادخال المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الامام كما وهم ليس بشيء لان المقدر كالملفوظ
في الاتصاف بالعموم والخصوص واما من فسره بمعنى يفهم اللفظ لاجل تصحيح الكلام وصدقه مثل المأكول في لا آكل والمبيع في اعتق عبدك عني بالف لا مثل الحديث
[illegible] غير محذوف فقط لا حقيقة ولا تقديرا كما فعل الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الشريعة فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم
في نفي العموم تترتب عليه الاحكام من جهة التخصيص وغيره لا نفي الاستغراق مطلقا كيف وقد اجمعوا على الحنث بالكل في لا آكل وسيبين ان هذا المقتضى يصح بان لا عموم
[illegible] على من نفى العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه واشار في التحرير حيث قال [illegible] العدم كونه لفظا ليس بشيء لقوله ههنا الى ان
المقتضى لا عموم له [illegible] صورة المحذوف [illegible] ينبغي ان يفهم هذا المقام والكتاب [illegible] يكون بحيث يصح به الكلام لواحد
[illegible] الاحتجاج الى [illegible] الكل عنه [illegible] خلافا للشافعية رحمه الله تعالى [illegible] ان اختلف احكامها بان يكون مع تقديره

سقيد بحكم آخر و لا معين فمجمل فيتوقف الى ان يتبين المراد وان لم يختلف احكامها فالمقدر المنتشر يعني الخيار الى المخاطب في التقدير
ولا توقف فيه اصلا قال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلامه صيانة له عن التكذيب ونحوه
وثمة تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في
العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة تقدر بقدرها اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية قالوا اولا اضمار
الكل كرفع احكام الخطأ اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من
الابعد اقول كلية اي كلية اقربية اضمار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كانه
مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وخلة المجاز اولى فهذا مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل ان يكون معارضة ومن ههنا اي ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وان كان خلاف الاصل اولى من التعميم تعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز
الاقرب انما هو اذا لم ينفه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه مقتض اقول موجبا مقتضيا اضمار البعض لا يعني اضمار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنافي لاضمار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ايها ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا الكلام مراده فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقدير واحد اياكان وينفي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار اكثر
وهذا المقتضي ان الا يضمر شيء ودليلكم يقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما يعارض دليل اضمار
الكل كذلك يعارض دليل اضمار البعض قلت هذا بناء على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا واما تقدير البعض فمقطوع
غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب
في كلام الشارع فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض ايا كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة لا يعارضه بل يعارض تقدير الكل معا فيتساقطان وينفي تقدير الكل معا بلا دليل فلا يثبت ويبقى
تقدير البعض فقط سالما اي البعض كان فتدبر واما ما اجاب هذا الزبدة ان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس
بشيء كما لا يخفى وقالوا ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والنفاذ والحكم وغيرها فيقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدر اي
صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عموم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان وغاية جواز اطلاقا للمحل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم اقول ذلك ان تمنع الملازمة وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول اذ يقابل المفهوم منه نفي من يجمع
هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبيل الاستعارة تشبيها بالجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقديرا للمستجمع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدر من يجمع صفة السلطان وصفة اخرى له وهكذا فافهم مسئلة اعلان الحكم دائر
بلزوم الضمان او البراءة عنه دائر دنيوي وهو الثواب او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطاء والنسيان او رفع اثم الخطاء و
والنسيان والملازمة بينهما اذ قد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا اتلف مال مسلم بالغلط لنائم واكل المضطر مال المسلم فلولا الاجماع على ان

الاخروي اي الاثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه يصير حينئذ مجملا لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الاخر وهو الضمان فتفسدت الصلوة بالتكلم
خطاء ونسيانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال
وانما لم يفسد الصوم بالثاني اي بالنسيان فقط للنص الاخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اي حال الخطاء عليه لا نقول ههنا لان الكلام
في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل اخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقضي دون الاكل
ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يبتلى به كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط
دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزم حال الجناية فتدبر
ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فساد مانع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اي كون الناسي معذورا حين عدم المذكر
كما في الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة او لعدم الجناية وشيئها لا يستلزمه اي لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده
اي المذكر وهو هيئة الصلوة فانه غلا ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرى عن نوع جناية للتساهل وعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب
هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا ومثل هذا الفرع
فرع اخر وهو ان قوله عليه واله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولولا الاجماع على
الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفى الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل لفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل الثابت
عليه فاقد النية واعترض في التلويح ان الاجماع على تقدير الثواب مما لم يعلم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقدر في الحديث فان
موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ذلك ان تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع ولو سلم فيمكن التقرير بان الاجماع اتفق على
ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطاء وكذا الايأثم الناسي والخاطي بخلاف الحكم الدنيوي
فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق اية الوضوء والغسل واطلاق ايات الضمان
واحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شان نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب
الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه ايضا وعلم بامر تجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان صحة
غير مقدرة ولو كانت تفسد الهجرة لانها المورد وامر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة
الى اداء العبادات الاخر هي واما الحديث المذكور في المتن فقدر ۵ في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخروي في الحديثين فيكون
المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فينتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب انتفاء الضمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل
كما احتمل ههنا تلك التقديرات الثواب او الاثم والصحة او الفساد والتقدير المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان
وما اجيب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتشرعة
فلا يمكن ان يقدر في كلامه صلعم الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر الصحة او الثواب والاثم او الضمان ففيه ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى
العام الشامل كان معهودا لا نهلا يقدر لفظا يدل على هذا الاعم وان كان مجازا فتامل **فرع** اخر في قول الرجل لامراته طلقي نفسك لصحة فيه

بنية الثلث فتوهم انه من باب اضمار الكل فان الطلاق مضمر ليس بملفوظ فاجيب بانه متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجدي طلاقا فيكون
المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر يصح فيه نية الثلث كما في انت الطلاق او طالق طلاقا فانه يصح فيه نية الثلث وللقائل ان يقول انه قد سبق
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فما يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل
الالتزامية المنطقية وذلك ان تجيب عنه بانه لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم فان ههنا دالين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر في
يصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع انه قد مر ان الحكم باتحاد الدلالتين امر عسير جدا فتذكر اقول هذا منقوض
بنحو لا اكل فانه ايضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية اكل دون اكل ماكول دون ماكول فتامل اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر
للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طلقي فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فيراد به طلاق دون
طلاق هذا محصول ما في الحاشية ولك ان يفرق بان افراد الاكل باعتبار تقييده بماكول دون ماكول كاكل التفاحة او اكل الخبز لا يصح ان ينوى
لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهي انواع حركة اللحيين فلا يلتفت اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي
فتدبر ونقض في المشهور بطالق فانه اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثلث مع ان المصدر متضمن فيه ايضا ودفع بان الطلاق المذكور فيه وصفا وهو
اثر التطليق وتكرر الاثر بتكرر المؤثر الذي هو التطليق والمؤثر غير مكرر فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطليق المؤثر لان اثباته
لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطلقتك اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر ليصدق
فيثبت ايقاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا ان
الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثلث فانه لما نوى الثلث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد
من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد لما قلنا لان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص فلا يتعدد تعددا يقبل
النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في انت طالق طلاقا فان التطليق ههنا ايضا من باب المقتضى فينبغي ان لا يعم ولا يتعدد فتامل وقد يقال انت طالق
منقول الى الانشاء الواحدة عرفا فانه قد نقل من الاثنين والثلث لا لفظا له فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شيء لكن لم يدل دليل على هذا النقل وانما هو تجويز
محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالف عند قائليه عموم لجميع ما وراء المنطوق خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فقيل النزاع لفظي لعوده الى ان العام
هل هو ما استغرق في محل النطق وبه يقول الامام حجة الاسلام فنفى العموم عنه او ما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول به الجمهور
فاثبتوا العموم اقول لا خلاف لاحد من قائلي المفهوم في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد هذا بان
كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه انه مبني على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام الغزالي بثبوت النقيض للمسكوت على العموم
وينسبه الى الاصل لا الى المفهوم بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفيا ولا اثباتا فيبقى المسكوت على ما كان قبل فيبقى الحكم
بعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا كطريق الحنفية النافين للمفهوم بعينه اقول اولا الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
بالحقيقة انكار له واقول ثانيا ان المتصفية تثبت النقيض في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح اذ لا يكون المفهوم وجوديا فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا
ايضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات ايضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد هذا الايراد وان لا يتوجه اليه اصلا فانه من اين علم ان هذا الحبر الامام تكلم بعد
تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفى النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم
عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العام لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والمتمسك بالمفهوم ليس متمسكا بلفظ بل بسكوته فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفى

المذكور عن المفهوم فانه ليس بلفظ حتى يعم او يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم لظنه عاما ويتمسك به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا فانه ليس لفظا فيما
ولا عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصح التمسك به ثم
ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما ينسب الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان فثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فانه رفع الشك في ايضا وعلى هذا فالنزاع
معنوي يبتنى على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزي والخصوص في الارادة اولا ملحوظ
للمتكلم بل هو لازم عقلي كالماكول في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزي فاثبته الجمهور وانكره
هذا البحر القمقام رح وان تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا وما ورد عليه ان كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال في ردهم اي رد القائلين بعدم
المفهوم لان العام لفظ يتشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان ظاهره ان بل ناظر ان لسانا لا يتصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم وايضا
يرد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له مستعملا للفظ فيه فالعموم
فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشيء من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا
ولو حمل كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة ههنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما يفهم اللوازم العقلية لآل الى
ما في التحرير ولا يرد عليه شيء اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يتشابه دلالته على الافراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة معتبر فيه او يتفاوت
الدلالة عليها فلا يكون عاما والحق هو يجوز ان يتفاوت في الانفهام فان قولك في القتل العمد قود دلالته على عدمه في الخطاء تتفاوت دلالته على عدمه في شبه العمد
فانها في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
على افراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه وان قيل المقصود ان
ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر **مسئلة** مثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التنبيه سماه لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع
قتله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلا بد من التقدير فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه
للقرينة اي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالملفوظ وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما
حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان ومدوي حالا من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام ففيه انه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا يدرح من التقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع
الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقديره في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على ما نقله الشافعية
كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن الهمام انه خرج مخرج المسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها المقيد بالقيود التي قيد فيها انها ان
عام فعام واشار الى الاستدلال لقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا
لئلا يلغو التشريك في الحكم الا بدليل صارف فح لا تقييد خلافا للشافعية رح فعنده لا تقييد وعليه النحاة كافة ثم اعلم انه صرح الثقاة بانه لا يوجد هذه المسئلة في الكتب [illegible]
ويشير اليه التحرير ايضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفريعة ولا يصح الاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شيء الخ مستدركا ضائعا ولا يتم
الاستدلال بكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافة وان لم يكن حجة
عند معارضة اقوال المجتهدين كما يجيء لكن يصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لرأي النحاة اجمعين فالحق عندنا

القيد اذن ان يستنبط هذه القرينة ان الجملتان تعتة المعطوف عليها قبلها لا يصح تعلق حكم الا بقيدها الا بتقييد مقدر فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون
القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف ثم هو اي الكافر المقدر
في المعطوف مخصوص بالحربي لا يقتل بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس
نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي فيجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص
وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا يحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد
فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر فتنزل ويصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل بكافر حربي يقتل بكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا
اولا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمروا بيوم الجمعة
لانه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال قلنا ملتزم ظهوره اي ظهور
التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع كما في التشبيه والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة
فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح قال ومخالفة النحاة في نحوه في نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين
هم المتقدمون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما
استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يوخذ عن مثل هذا وتشابه الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل
الحكم لا في التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول لوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس
في المثال المضروب كذلك وان احتيج المعطوف الى التقييد لوجب بما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في
المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بحربي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة
وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص البتة سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول
قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي
ذلك في المطلوب فيه انه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول
وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منحصرة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا اقرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني
لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال **التخصيصات** وهو اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في
الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف قصور فلا يخرج منه
نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه اراده البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم رفع البعض
اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فافهم وان النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص
الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد مع انه من المحدود اقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد الارادة
بان يراد اولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدو الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد
الاستعمال لتعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي اخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول
وحينئذ يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال اخر ولا فساد فيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حقيقة

مبين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رائه ايضا فان المتكلم بالعام المخصص بمخصصين واحدا بعد واحد ما استعمل الا فيما بقي من التخصيص الاول
والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص فلم يلزم التجهيل لكن لا يضر التوقيف على رائه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فلا يضر الخروج
فلا يرد شيء واكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض
والغاية ليس منه عندهم وظاهر هذا ان الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك
بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض احاده فالمراد من هذا الامر ما نفي عنه عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن
واما غير المستقل فلا قصر فيها اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين فيكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين
ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء
العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث والمسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية ضائعا لا معنى
له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التركيبات
فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكومون بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يحوج الى ان
يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شيء من الافراد في نحو ان كان الانسان حمارا كان ناهقا فلا قصر في الاستعمال كذا
ههنا واما في الصفة فلان جنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء بل من توضيح جهة التعميم في هذه الافراد
فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكلم به بل لان
يجعل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بقي الاستثناء وسنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي
بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هناك ان قول القاضي هو الحق وآئل الى ما قلنا فقد بان لك ما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل
فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر
كما عرفت واما المستقل فيفيد بمعنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى
هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **مسئلة** التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره ووقع
في اللغة استقراء خلافا لشذوذ لا يعبأ بخلافهم قالوا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بدء وانما زدنا وهذا
ليشمل الانشاء ويثبت المدعى تمامه ولم يكن شاملا له من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر وفيه بان الخلاف ليس الا في
الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا يصح اقول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن
الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو دفع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء
اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان
الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي
مجازا **مسئلة** وهو اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لطائفة قيل منهم الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا اذ لا يليق
لحال عاقل ان يريده وكيف يجوز ان الله قادر على نفسه اراد ان يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال قال السبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقتضي
العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما هو اي النزاع في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه ح عام لغة قصر على البعض

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله لم يسمه تخصيصا اذ لا قصر فيه ح لان العموم لغة والخصوص عقلا اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير مراد لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا متناول له وقد كان داخلا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة ولا يزيد على [illegible]
في المثال وفي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم
لغة والمانعون للتخصيص بالعقل قالوا اولا لو صح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له يصح الارادة
لغة والعاقل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب في التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل اللازم
الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادا ام لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسماه لغة صحيح قطعا وان عاق عنه عائق خارج ولعل محل
الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان والمص حمل على الصحة اللغوية ولذا سيمنع على
بطلان التالي ولا اولوية في العدل عن محل يتوجه الايراد على مقدمة منه والحمل على اخرى يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل
على الاول لانه كان بعيدا يأبى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام
وهو كالشيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا النسبة الى الكل كالمخلوقية منعه اي منع الجميع
عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب
فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فلا يتأتى له هذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة
في تركيب وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان يتجه والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان
ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كلما لم يسع اللغة بالنظر
الى نفس الكلام فقط بل لقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا
ثانيا انه اي التخصيص بيان للعام فيتأخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بيانا قلنا ذاته متقدمة لا صفته مع كونه مخصصا وبيانا فيتأخر بيانه مع تقدم ذاته
ولا استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وجه بل ههنا
فارق هو ان العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان الشرع [illegible] مصالح
تعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها اما بالاجماع فقط الكتاب ونسخه بها اما بخبر
الواحد والقياس فلعجز الواحد وظني الدلالة عن النسخ اي لا يجوز نسخ شيء منها تأمل فان خبر الواحد كما يخصص كذا ينسخ ايضا واما الاجماع والقياس
فليسا مخصصين حقيقة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعا انهما تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل مسلم اولا فتقدم العقل على النقل في الدليل
الاول فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل بناء على فرض التعارض ولا [illegible] هناك مع انه مناف لما [illegible]
بنحو وجه خارج كما مر فان فيه ترجيح العقل وفيه ايضا انه لا ترجيح الا بعد التعارض فان [illegible] الجواب ان التخاصم [illegible]
مسئلة لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يعد تأخيرا عند الحنفية خلافا للشافعية قال الامام فخر الاسلام [illegible]
فلما كان قطعيا عندنا والتخصيص يصيره ظنيا فالمخصص مغير له من القطع [illegible] والمغير لا يجوز تأخيره [illegible]
عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص [illegible] بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير [illegible]
وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال [illegible]

ظاهر بحيث ظاهر فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولكن ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه
حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا الى
ظهور المراد الا ان تعيين مراده في المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون
بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال
التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافه لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرعوا على هذا
هذا الحجر الالزام انه يجوز تاخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التصريح غير صحيح على ما عرفنا
فان العام المخصوص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني
بيان تغيير فلا يجوز التاخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر لنا ان العام بلا مخصص يفيد ارادة
الكل لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له فالتاخير اي تاخير المخصص تجهيل للمكلف فانه يعتقد العموم وليس من غير ان يكون مراده
الحاكم تعالى وحكم به مع اظهاره ان خلاف المراد مراد وهو اغواء ولا يليق ونقض الا مدي بتاخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع انه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء
ويجاب بانه اوجب العمل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله الى مدة ان لا نسخ ويعمل به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء اصلا وانما
جهل ورود النسخ فجهل بسيط بخلاف المخصص فانه يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه افاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به
وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال فان قلت يجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتابيد فيزعم المكلف ان الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد
تابيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التابيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي واما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتابيد
فلا ورود للسؤال عن اصله فتدبر اقول وقد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم ولا تجهيل من الشارع وان
اعتقد المكلف دوامه فيعتقد واقع نفسه في الجهل ولا استحالة فيه كما ان الفرق الباطل ما وقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع عدم اقتران المخصص يدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل قال اعلم ان الدليل يجري في
المخصص الثاني اي مخصص المخصوص فلا يجوز تاخيره ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تاخيره وقال ولعل مراد المجوزين منا
اي تاخير المخصص الثاني تاخير المخصص المنفصل عن الاجمالي لانه بيان المجمل حقيقة والمختار فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
الكلام الوارد لبيان المخصص المجمل واذ ليس مخصصا حقيقة الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد
كما لا يخفى على المتأمل فيها اعلم الشافعية انما جوزوا تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول ومع ذلك يقول العام لكونه
ظنيا عندهم غير مطلوب الاعتقاد والعمل فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل الى وقت
الحاجة [illegible] اتفاقا فلا تجهيل ولا اغواء واليه اشار بمنع الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد ولا
ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام قطعيا فانه يجب اعتقاده والحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء و
تجهيل فهذا الدليل مبني على قطعية العام فلنا على هذا ان يقال في العام المخصوص انه ليس الا ظنيا ومطلوب بالظن لا العمل لكون الكلام
فيما قبل الحاجة [illegible] نقول فرق بين العام المخصوص وغيره عندنا [illegible] عندهم فان [illegible] العمل قبل البحث عن المخصص فهو يوجب عقد القلب
لصحة العمل [illegible] فانه لو وجد الظن [illegible]

لا يمنع من انحو استثناءه بعد عقد القلب به فلا تجهيل هذا لنا وجه آخر هو انه لو جاز تاخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا من دون اظهار القرينة لان
المخصص ايضا قرينة صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وايضا لا يعتقد بعقد لا نسخ ولا يصدق ويكذب فانه يجوز ان يكون مجازا ينظر القرينة بعده او مخصصها
ام لا مخصص بعده هذا على القول بالقطعية اظهر فتدبر الشافعية قالوا اولا جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام ام
لا كما هو قول الشافعي واحمد او برأي الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
الاية وكان ما موجبه ايجاب الخمس من السلب فقد خص السلب عنه متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان
وحمله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لكونه
اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب ويؤيده انه عليه وآله السلام لما امر خالد بن وليد رض فلم يعط السلب لقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم
فسأله فقال انا استكثرته يا رسول الله فقال ذلك القاتل للخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعنف خالدا ولم ينكره وهو مذكور
في صحيح مسلم وسنن ابي داود قلنا اولا الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهزام الكفار واعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذ ابن
عفراء والانصاري رض حين القتال فالمخصص مقارن او مقدم لا متاخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا ان الحديث المذكور متاخر عن نزول
الاية فانه ليس مخصصا بل مقررا له هذا ما عندي وقد قالوا ثانيا كما اجيب في كتب مشائخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى
يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد
منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب ايضا بالطريق الاولى حتى يرد انها لا يصلح مغيرة لما ثبت بالعبارة
لكن بقي ان الجواب انما يتم لو لم يكن هذه الاية متاخرة ولم يثبت ليجيب فالاولى ان يقرر هذه الاية معارضة لاية الخمس الثابتة فان كانت متقدمة
كما هو الظاهر او مقارنة فليس من الباب في شيء وان كانت متاخرة فناسخة لكونهما مقطوعتين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التاخير لكن يمنع كونه
مخصصا ونقول كل متراخ ناسخ لا مخصص فنقل عليه فيه اي في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد
وهذا لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ
فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا فيجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين النسخ
تحكم فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقى الصدر الاول بالقبول واما اذا
اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا تحكم وقالوا ثانيا قال الله تعالى لنوح على نبينا وآله وعليه الصلوة و
السلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل
كان متناولا للابن وتراخى اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى بقوله ونادى
نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألني ما ليس لك
به علم قلنا لا نسلم انه تخصيص بل هو بيان المجمل وهو لفظ الاهل فانه شائع في النسب حقيقة فيه وشائع في الاتباع وقد استعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله
انه ليس من اهلك ان الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه
القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والا لصار عطف ومن
آمن وهو الحي [illegible] الاستثناء المجهول وهم الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا

متصلا موخرا في اجمال العام فان قلت اذا كان المراد من الاهل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح ان ابني من اهلي لظن ايمانه فانه كان منافقا مستور الحال عليه الى ان ينزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي والخطاء في الاجتهاد جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الامتثال لامر بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الامتثال مجي امر الله تعالى من الاية الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الاية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر بالاركاب هو وقت فور التنور ومجي الاية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه يوضح عليكم لزم تاخر المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقريره فان المراد بالاهل الاتباع وكان مخاطبا بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب الا لزعم الايمان لكونه كافرا منافقا او حمل الاهل على ذوي النسب بالاجتهاد فقرر الله المراد ولهذا عاتبه على الخطاء وهو تعوذ والمراد الاهل القريب نسبا ونسبا بالقرينة الكائنة والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان ظن هو عدم كونه منا لنفاقه داخلا في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامراته ولا ذنب في هذا الخطاء بالاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة امر الله قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان اي امن فاركب معنا رجاء ان يهتدي عند رؤية الاية الكبرى فلما لم يهتد نادى ربه بان من اهلي فطمع في ايمانه لانه اهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المومنين بانه مات كافرا فانا متحير فيه فما نبهه الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل اذ شان الرسل ارفع بان يقولوا للكفرة اهلهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويعبر عنهم بالاعداء هذا تاويل حسن حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطاء في الاجتهاد لكن يابى عنه قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن الا ان يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المختص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثانيا قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعري احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنوا المليح مخصص اياهم متراخيا فان قلت روي انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل حرر هذا الجواب في كلام كبار مشائخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح على راي من تخصص بالغير العقلاء وابا على ما هو المشهور من انه يعم العقلاء وغيرهم فلا قلنا لا نسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم بل عمومه انما هو في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهذا الاصنام كما ذكره البعض فان الموصول انما العموم في الموصوفين بالصلة فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا فاعتراضه تعنت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الاية تصريح لما علم من عدم دخولهم اذا تاسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

قطعا للتعنت اذ شفيا ورد ولبس النزول بتخصيص فتدبر وقالوا رابعا قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى كان عاما ولا لكل ذي قرابة
فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المصـ ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم
وهذا ليس بشيء فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل
ولهذا قال جبير بن مطعم وامير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي
بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تفسير ولهذا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في جوابهما
رض انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد هكذا وشبك بين اصابعه كما رواه ره وقالوا خامسا بقرة بني اسرائيل فسرت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما
متناولا للتقييد المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الامر اولا بذبح بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس رضي
مرفوعا ايضا وسيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر مسئلة التخصيص الى كم افراد اي منتهى التخصيص ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسر الاكثر بالزائد
على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم الاكثر فلا يعلم كسوره وقيل ينتهي الى ثلثة وقيل ينتهي الى اثنين وقيل ينتهي الى واحد
وهو مختار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على
ما يجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا وسيجيء ان لا مختلف فيه وكذا سائر المخصصات
المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل اقتران
غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينتج كثير بأس عندنا فتجويز ابن الحاجب الانتهاء في بعضه شرطا
الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير
المحصور الى جمع تقرب الى مدلوله تحكم فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء اللغوي
والانكار مكابرة فافهم ولنا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي لقتالكم والمراد بالناس الاول نعيم رض ابن مسعود باتفاق
المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للمعهود فلا عموم له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى ودفع
بان التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة في المخصص فما لعام المخصوص اريد به البعض ابتداء وله دلالة مقارن كذلك في المعهود اريد البعض ابتداء وله التعيين
بدلالة اللام المقارن ورد بانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فالحكم بعد الا قياس
التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم ان دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا اقل
لنعيم سابق ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم عليهم مقام الذكر فلا عهدة عند عدم استقامة العموم متعين كما لكن في كون المراد نعيما انفراد دعوى
الاتفاق غير مسموع من غير نقل الثقاة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستاصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم خرج في اصحابه يطلبهم فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستاصلهم فلما مر الركب
برسول الله صلعم بحمراء الاسد اخبروه الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فانزل الله تعالى في ذلك الذين استجابوا لله
والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر
المنثورة ومثله روى عن ابن عباس ايضا في الدرر المنثورة فالدليل الاتم ان علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وبيان الجزئيات غير مشروط في صحة

يجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الاخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فتدبر الاكثرون قالوا لو قال
اقتلت كل من في المدينة والحال انه قد قتل ثلثة عد لاغيا وليس الا لذكر كلمة العموم وارادة الثلثة قلنا اللغو غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز
التخصيص اصلا لا الى الثلثة ولا الى الاكثر واذا ذكر المخصص مع الدال على ان المراد الثلثة منعنا الملازمة وهو عده لاغيا فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد
انحط الكلام عن درجة البلاغة قال واما انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه وانما الكلام في الصحة اللغوية ثم ان الانحطاط انما يكون اذا لم
يكن التعبير بالعام عن الثلثة والواحد لنكتة وح ينحط الكلام ايضا اذا ابقى الاكثر حيث خلو التعبير عن النكتة واما اذا كان لحكمة كما اذا كان الثلثة والواحد بحيث يكون
قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال قتلت كل من في البلد اقامة لهم مقام الكل فلا انحطاط وبما ذكرنا اندفع ما قال ان المقتدين من استدل بحمل في الكلام
الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد والاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وهما افصح كل
ما عداهما من كلام البشر عليه واذا اسلم المجيب الانحطاط فقد لزمه ان لا يصح التخصيص الى الثلثة وما دونه في الكلام الشارع فتدبر المجوزون الى الثلثة او
الاثنين قالوا اذا قصر على بعض المسمى للعام وهو اقل المسمى في الجمع ثلثة عند المجيز الى الثلثة او اثنان عند المجيز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال ولعلهم يجوزون التخصيص في غيره اي في غير الجمع الى الواحد وهذا على الاطلاق غير صحيح فان الشيخ ابا بكر القفال
قد سوى بين صيغ العموم جمعا كان او مفردا [illegible] قد صرح صدر الشريعة به واتخذه مذهبا وظن انه مذهب الحبر الهمام الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هو
هكذا او صار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد بصيغته وملحق بالفرد واما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك وان الخصوص
يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى فمثل قول الرجل ان
اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز في المفرد العام والجمع المعرف العام التخصيص
الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول وبالفرد بالمعنى الثاني واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلثة واختار الشيخ ابن الهمام
ايضا هذا التوجيه واما التسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلثة تخصيصا فلعدها الاستيعاب [illegible] فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم المراد بمنتهى تخصيص الجمع المنكر
المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضا لان هذا الجمع اطلاق الجمع على الاثنين مجاز [illegible] لكن على هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص
[illegible] الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والاكثر [illegible] المقابلة [illegible] المنكر فتدبر والله اعلم بمراد عباده الكرام
قلنا لا نسلم ان المسمى في الجمع العام ثلثة او اثنان بل هو جميع الآحاد باعتبار الآحاد او الجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر مسئلة العام بعد التخصيص
ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا عند ابي ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي الظاهر انه قول عامي في المستصفى وغيره لان الكل [illegible] عندهم فعلى
هذا لا يبقى شيء من العام حجة الا قليلا كما لا يخفى [illegible] ان خص الخصوص [illegible] الا كان اخراج البعض نسخا وابطالا للعام بالكلية لا تخصيصا فلعله
اذا كان اخص الخصوص [illegible] فلا معنى لسلب الحجية بالكلية ان [illegible] الواحد [illegible] مجمل فلا يكون حجة قلنا الاجمال ممنوع فانه واحد اي واحد كان
فهو مطلق وهذا ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي [illegible] فيكون مجملا قطعا الا ان الحكم فيه
على البعض [illegible] والآن الباقي بعض ما [illegible] فتدبر فان قلت فرق
بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد [illegible] الخصوص [illegible] انه ليس حجة اصلا [illegible] ان بعض
[illegible] الاعتقاد به وعلى هذا لا [illegible] قلت من ابن علم [illegible] المجمل [illegible] المراد [illegible] الذي [illegible] دليله
الذي ذكره [illegible] احد المجازات متعين لكنه مجمل فهذا [illegible] وجوب الاعتقاد [illegible] وجوب العمل [illegible] في اعتقاد حقيقة كلام الشارع

فتدبر وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعل زعمه انه اخص الخصوص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل ولمعين حجة ان خص بمستقل
وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية وابي عبد الله الجرجاني بل يبقى العام مجملا ويجب التوقف على البيان وعندهم
ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا والمص انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم انهم انما يقولون
ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس حجة خلافا لفخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابي زيد واكثر معتبري مشائخنا في المخصص المستقل بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم والعام يبقى
كما كان واليه مال الشيخ ابو معين منا وقال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم قالوا انه
اي المخصوص بمبين غير مستقل الان بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص من العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله
الآية مع كونه مخصصا بالقاتل والعبد والكافر واذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى اقتلوا
المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستامن وغير ذلك من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة ولو انا نتم لو ثبت
الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المؤمنين عمر رض خرج رسول الله صلعم
من الدنيا ولم يبين لنا ابوابا من ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانما يصح لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يبين لنا الحال في باب
منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلعم حيا لبينه وكشف القناع المرتاب انه كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعما
فيه الشبهة فتدبر ولنا لقاء التناول للباقي بعد التخصيص بلا مانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا
ولنا عصيان من قيل له اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم واحدا من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف
على كل دلالة على فرد آخر منه والا اي وان توقف لزم الدور على تقديره توقف دلالة كل على آخر والتحكم على تقدير توقف لبعض معين على بعض معين آخر فقط والا الث
واذا لم يتوقف دلالة كل على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة واجيب بان دور المعية وهو عبارة
عن التلازم بين الشيئين لا يمتنع وح فلا يوجد ان الا معا وان امكن تعقل احدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل
فرد دور معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب لو تشبث في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يعلم بعد التخصيص يقينا وجود
البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اي المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه
التعليل فيحتمل ان يكون معللا بعلة يكون موجودة في البعض الباقي في العام فامكن اي احتمل قياس مخرج بعضا آخر بهذا احتمال ناشئ عن دليل فليس العام الآن
كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشئا عن دليل والآن نشأ اقول لا الغريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص
يجوز ان يكون في خبر او المخصص ايضا خبر فلا تحتمل التعليل والتعليل انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر ولا يتجه
الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يرتجي المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعامات الواقعة
في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثل لكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصة
مستقلا ام لا على خلاف رأي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل نبهناك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى هذا العبد
برحمته فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا عندنا فالحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لو توجه الاحتمال في العام
واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب ليصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم بحكم بعد

عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف
بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن هذا
الحكم فلا يصح حكمه لعله يوجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعله يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل
الصفة والشرط والغاية وان افادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس لعام مقيدا ابدا بل هو مقيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا ومع
المعارضة قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده فافادة العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فتقييد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعد افادته وقبل
اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئا والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لا حكم له في هذه الحالة واذا ثبت التعليل فتوجه فيما بقي تغير
او يخرج بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا اوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم وبهذا يندفع ما قيل انا لا نسلم صحة تعليل المخصص
لعله يخرج عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد نص مخالف في المقيس وههنا العام موجود وذلك لان العام لا يفيد حكما قبل اعتبار
المخصص لان افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في
افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لان حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة
الحكم على المصداق بهذا المقيد وبعد فهم الحكم في المستثنى ضمنا فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع ايضا ولاح لك سقوط
النقض بما اذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما لو قيل حل البيوع وحرم الميتة فيحتمل التعليل بعلة توجد في بعض البيوع
فيوجب الظنية وذلك لان العام غير متوقف ههنا على الحكم المقارن للتعليل بل مقيد الحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لما ابطاله القاطع وتبين لك ايضا سقوط
ما قالوا هم وردوا ان المخصص كما يحتمل التعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد يثبت
اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وبان لك ايضا سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص
الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا يجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا بالقياس او اضعف
منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما لزم من دليلكم الوهن ووقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك
لان ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل حد القياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
ولا يكون القياس مثله اياه كما في هذا العام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولعلنا اطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الاذهان من عدم
شفاء ما اورده الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمات شعرية لا تقضي بالجزم بل تفيد شيئا فزيادة ومن ههنا سقط
الاستدلال للشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من ان عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدرى كم بقي لان التعليل ليس بمقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا
احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر قال الامام فخر الاسلام المخصص شبيه بالاستثناء لاخراجه البعض اي لاخراج المخصص
بعض افراد العام من الحكم من بدء الامر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبيه بالناسخ لاستقلاله اي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص
مجهولا يبطل فالمخصص لشبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول فكذا الشبيه ويبطل العام بجهالته لشبه الاستثناء لتعدي جهالته اليه اي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي لجهالة
الاستثناء فكذا الحكم بالشبيه في المخصص واذا كان المخصص معلوما فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله اي تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لا انه كما
يصح تعليل الناسخ فيصح تعليله واذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدرى كم خرج به فجهل المخرج فجهل الباقي وشبه الاستثناء يبقيه قطعية كما كان
لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم والاخر البقاء على ما كان

فلا يبطل العام من كل وجه فى الوجهين لان على ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل نزل من القطعية الى الظنية للشبهين موجبتين للشك فيظهر فى حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبهة الناسخ ليس فى المخصوص المجهول الا لفظا والمعتبر المعنى وليس فى المعنى مشابها له كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا
من بدء الامر الحكم على الباقى كما فى الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله فى المجهول فائدة فانه عام فى المعلوم والمجهول
وبعضهم تجاوز الحدود فرطا فى سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا البحر الامام البارع فى الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا
غير مرتبط بالصدر تخصيص ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام فى بعض الافراد وفيهم منه ان المراد بالعام سوى ما تناوله هذا فتخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوى وليس كالاستثناء فانه تقييد للمستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذى هو المخرج ثم ان المخصص لحكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما فى الاستثناء الحكم على الباقى المعتبر بهذا القيد ففى المجهول
شبه الناسخ يقتضى ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضى بطلان العام فلا يبطل بالشك بل نزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المعين منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه وفى
المعلوم بالعكس كما تقرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعلة نزلى جرى على تسليم ما بنى عليه
الامام الكرخى والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام بجهالة القياس المخرج الموجبة لجهالة
فى الباقى لا ينافى على رأيه فانه رضى الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص ثم اجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل
العمل حتى تظن انه لا تعليل هذا وهذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضى بطلان العام وهو رح
لم يقل بل يقول ان مقتضى الجهالة فى المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع آخر يقتضى بطلان هذا المجهول وما افاد فى الجواب فغير مرضى فان التوقف فى العام الى
البحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اقصر فقل ان المخصص المجهول يبطل فى نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتمال التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجوب فافهم اتباع الشيخ ابى ثور
قالوا يبطل العموم بعد التخصيص بالحجة الى الواحد مجازات محتملة وليس شئ منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اى الاجمال اذا كانت
المجازات متساوية وههنا الباقى بعد التخصيص متعين لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسئلة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابى الحسن الاشعرى ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسى منا العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة فى الباقى مجاز فى الاقتصار عليه لا ان عند هذا الصدر مخصوص
بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا يخصص الا به وروى عن الشيخ الامام ابى بكر الجصاص من الحنيفة على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان
بقى غير منحصر وروى عنه كما نقل الحنفية وهم يبطل مذهبه جدير فانهم اعرف بمذهب مشائخهم لا سيما مثله العام المخصوص حقيقة الا ان الباقى جمع وقال
ابو الحسين المعتزلى وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية فى ان العام المقرون
بالشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلفظ البعض ليس فى موضعه قال القاضى ابو بكر الباقلانى من
الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بالشرط او الاستثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلى على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص
بالشرط او صفة وان خص بغيرهما مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة فى الاستغراق اتفاقا
عند كل من رأى ان له صيغة فلو كان للباقى ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظى بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المذهب الى الاستغراق غير محصورة والقول بتجويز
الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من افراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق
على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر لغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض
مستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل الاول فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق
الحكم التعليقي لكن لا يحكم بالجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبر
تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له اصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم
بالصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود
بالحكم البدل وقد مر شرحه واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وخروج البعض طرأ من المخصص
فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا حيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلك فان
تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض
والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية والاشتراك لازم على انه لو كان
مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض يتم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة البعض الاخر معه لغو فافهم
واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج
عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شيء ويكون مناطا الحكم شيء اخر كني به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام و
المقصود الحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية انه اطول من التعبير بمفهوم اخر ولا لغو فيه وهو مثل است ده ابن اخت خالك حمل الثمان
للتعبير والاول اقصر والثاني اطول فاندفع الجواب ان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله مندرج تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام
مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه
ليس مرتبطا بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد وقد منع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير
المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وايضا ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى
ليكون المستفاد منه مناطا الحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة
الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف
المشترك فانه فيه ارادة البعض الاخر بالوضع الاخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال اخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة
الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته بخصوصه لقرينة التخصيص فان الكلام في المخصوص من
العام وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص استعمالا في الكل وحكما
على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل ولك ان تقرر الاعتراض بان الاستعمال
في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم
المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من احاده غاية ما في الباب ان مع ارادته ارادة بعض اخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص ايضا الاستعمال

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء بخصوصه صار منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال ولك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا ومنفيا فيه الحكم المخالف فهذا استعمال مغاير للاستعمال الاول فانكان لوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم واعترض ثانيا كما قال الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا مجاز اقول هذا مندفع فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة وعرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فللجميع المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به فاللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء او الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا اولا التناول للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده فقيل هذا اي كون التناول له وحده لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وانما يغير تناوله للمخرج قلنا لا نسلم انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو مغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما اسلفنا فانه ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل تبادر مع القرينة وهو دليل المجاز ويحتمل ان يحرر معارضة قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الاحاد نحو كل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الاحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعا اقول وقلنا ايضا لا تقريب فيه فانه لا يستلزم المجاز من حيث الاقتصار وقد كان ثم اي الاقتصار هو المدعى بل ينافي كما لا يخفى ثم ان في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا اصلا فكذا ههنا ولعلك تقول هب ان العام كتكرير الاحاد الا انه اذا اسقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية انه بعض الاحاد المتكررة وبهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز والملزم للمجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف جوابه كما يفهم من التحرير فالجواب ان الباقي بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد لمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فهم قال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد بكلمات

الا ان التعيين قيد مستفاد من اللام فلو اوجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما اجيب به من امتنع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين مستفيد من اللام فساقط فانه قد ظهر لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي يصدق على بعض الافراد فهذا البعض فلو كان فيه تجوز الكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد قيد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر والجواب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال على المعين المعهود وكل من جزئيه كزاء من زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة سخيف لانه بعد العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما لمعنى مجرد اعتبار هنا لا واقعية له مع انه قال الخصم به اي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا او مجموع الامرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب ان المعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام حال التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الا للكل فلا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين والا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهود به تحصيل من المجموع لشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولانا سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء تحصيل من المجموع معنى هو الباقي وبعد التنزل يمكن ان يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم اراد ان تحقق الحق في وضع المعرف فقال والحق ان لا فرق بين المعرفة والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجيء من التنوين واذا دخل عليه اللام الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا التعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة بخصوص المقام الى حصة المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرد به اصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال اهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام ولنشأه من المقام تخيل وجهين احدهما ان يفهم الجنس المشار اليه من المعرف ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعا وان ارتضى به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلالات الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف بلام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد والا لنقل من احد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة الى قرينة والاهملية صرف فهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم لكن عده من الصيغ الموضوعة له والعادة من اهل الاصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية الظاهرية ايضا وهذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان رأي اهل العربية فانهم اشد مهارة من اهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق فتدبر وما قال اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوز حمل التبادر على كونه بالعرف فيا ويح هذا الباب باب السد باب العلم بالوضع قال المص في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان التبادر في الوضع العام للمعهود موضوع له الخاص والثالث الموضوع لجزئيات حقيقة للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتها جزئيات

وإذا عرفت ذلك فليجز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فإنها مع إشارتها إلى معلومية المهية تتنوع إلى أقسامه المعروفة مع يكون تلك الأقسام
معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وإن كان تكلفا لكنه أوفق بمذهب أهل العربية وعلماء الأصول
المتبع ولعل وجه التكلف أن اللام لم يصرح بوضعها للتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والعهدية وهذا مخالف لظواهر أقوال
أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الأصول أيضا ليشهد التتبع أن الحمل عليهما
فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق نفسهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بإبداء الاحتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في
حالة التنكير للجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود فلجميع الأفراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة به والمصلح لكلام
أهل العربية يستحق أن يقال في حقه ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي شذا أي مثل ما قال الجبائي
إلا أن الصفة عنده كأنه الظاهر كالاستثناء مخصص متصل فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى التوجيه وقال
وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظيا بدليل أن الصفة قد تشمل جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف
نفسه تخصيصا بل التخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر أقول ليس الأمر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لأن التوصيف لتقييد وهو ضد الإطلاق ومن
البين أن المتأمل حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فإن قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط ومع قد يكون الصفة مساوية للموصوف
قال فلا يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس عليه على أنه منقوض بالشرط فإنه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون التخصيص به من خارج أيضا فلا يكون لفظيا
فتأمل وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية الشافعية
نقلوا عنه أن العام الشامل لغير المحصور وفي النفي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الإمام ليس إلا في لفظ العام فهو ليس في
هذا المقام في شيء فإن الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فإيراد قوله هنا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل ثم المخصص متصل إن كان غير
مستقل ومنفصل إن كان مستقلا هذا اصطلاح مذهب الشافعية أما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والأول خمسة الأول الاستثناء المتصل لا المنقطع إذ لا
التخصيص فيه أو الإخراج فيه لوجه اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه أي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل
حقيقة فيه أيضا ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما وهو أي المعنى المشترك الدال
على مخالفة الحكم السابق بإلا وأخواتها سواء كان بحيث لولا إلا وأخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل أولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا
وهذا المذهب الأخير لا يعود إلى طائل فإن إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد والمعنى أن هذا النزاع لا يعود إلى طائل فإنه
يرجع إلى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثنى وإن استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لأحد في
صحته أي الاستثناء المنقطع لغة والشرط لصحته المخالفة للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فلا فائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فإنه للاستدراك
أي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم إلا الحمار فإنه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لأنه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد إلا النقص
فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفى النقيض بإلا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن إذا قصد وجود النقصان
على الكمال والمعنى ما زاد شيئا إلا النقصان وإذا كان من شرطها المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد إلا أن الجوهر العرض حق **مسئلة** أداة
الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطئ ولما لم يكن التواطؤ
معقولا في الأداة فإنها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال أي وضعت لها لمعنى فيهما أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعله مرآة

لهما وضعا واحدا اما ماليا ان المتصل اظهر منه في الاستعمال فلا يتبادر من نحو جاء في القوم الا ان قبل ذكر المستثنى الا ارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا لفظيا بينهما والا لاحتيج في معرفته الا ارادة الى القرينة ولا موضوعا للمشترك بينهما والا لتبادر وهو فيه نوع مسامحة كما لا يخفى ومن ثمه اي من اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمله علماء الامصار عليه ما امكن المتصل ولو كان تبادر بل فحملوا السط الفالا كرا عطى فيه الا على الانقطاع وان خلا عن التاويل مسئلة قد اختلف في نحو عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فالجمهور من الشافعية قالوا المراد بعشرة انما هو السبعة مجازا والا ثلثة قرينة عليه صارفة عن حقيقتها الى مجازها اعلم ان مشايخنا حكوا عن الشافعي الاستثناء نوع من بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له في البعض واذا تعارضا تساقطا وبقي في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريحات الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا اشار بقوله كسائر المخصصات وتحقيقه ان الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلاجل هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم ابطل هو رحمه الله تعالى بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ماله وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد ابطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا تحمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فقائل فيه فانه منوع عنه وظاهر عبارات المشايخ اقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة من افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من افراده لما احتاجوا الى التقييد قال فيما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية انها كموضوع الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بحيوان بل الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان ومقيدوا الافراد بالامكان لتخرجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلامنا فيها فرضيان به والمنتة مكابرة بل مخالف للعقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرد لا يكون حقيقة بالصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم فالاتصاف اي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع التناول للثلثة ايضا فيلزم ان يكون مخرجا عنه وغير مخرج على التقدير ان يكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك لان العشرة عشرة اطلق او قيد ولو كان التقييد بالنقيض كما اذا قيد بخروج الثلثة ونقصانه الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل الذاتي بالتقييد والتية هذا وما قال العدد لا يكون جزء العدد ولا ثنا فيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثانيا في مرتبة الذات فلا يجوز ان لا يتناول واعلم ان هذا غير واف فانه لا شك عند احد ان افراد مرتبة ثم نقص عنه جزء بقي الجزء الآخر الا ترى ان الثابت افراد الكل وبطل القسم الثاني بقي الجزء الباقي قطعا الا لكونه الا من انحلال المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما بقي الآخر فاذا اخذنا من عشرة وحللناها الى سبعة وثلثة واسقطنا الثلثة بقي سبعة قطعا ولو يصدق عليها ان العشرة او النقص مع ثلثة سبعة اي الذي كان عشرة بقي منه بعد التنقيص

سبعة فيصدق على السبعة انه عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليها انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر
بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارتان اطول واقصر فللمعبر ان يعبر بايهما شاء اوح . اقول ما قال المص فانه ان اراد ان العشرة لا يزيد
ولا ينقص ان حقيقتها لا يبقى بعد الزيادة والنقصان بل يصير حقيقة عدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة
على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء الجزء الاخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة
لا تحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير اوح يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال
وليس طريقا مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء تكلم كما ان شاء
يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء قال عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح
هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لانعدم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا
باطباق من اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة
وههنا يصير الاداة مع المستثنى مهملة والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط
به فيلغو قطعا ومع ذلك لا يتوجه اليه ما قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الا ثلثة ليس على ثلثة ويتبين ان المراد بالعشرة
السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
ظاهر جدا واما فيما نحن فيه اذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للعام فيدل على انه
مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رح لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الا ثلثة وعشرة لا ثلثة منه وليس ما فوق سبعة
الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت
اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ بعد معرفة اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بلا توهم حجة لا يخصصها شبهة اصلا
وظهر منه ان العنوان لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا حازما
فهذا ما هو القائم ان المص انما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي احد اما وان تحقق فلذلك
قال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه اليهم كما انه لا اخراج منه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا بمعنى لولاه لدخل اي لولا
الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على
السبعة فقط فتامل جدا وهذا ظاهر لكن طريقه اي هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول
ومختار المص هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم
الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل ثم قال جماعة منهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افراد ولكن اخراج ثلثة عنها
ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يقيد باخراج
الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر لغو ح وان اريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن البسيط بطريق الطول ولا
باس به اقول في ابطاله بحث لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد
فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتامل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا ايرد عليكم ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض
ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالوضع
فالذي يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ
واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح
الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم العموم لورود النفي
في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات ايضا هذا والله اعلم بالصواب ومنهم الجماعة قالوا في ابطال الراي الاول ولا لزم
يكون المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها لان المذكور سابقا هو النصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد
كان المقصود استثناء النصف هف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية ح فيكون المخرج ربع الرابع وهكذا الى غير النهاية قلنا
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع له فالجارية مستعمل في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم
اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح المص به ايضا كيف لا وهل هذا الا مثل ان يقال
رايت اسدا مسلحا ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع
الضمير اليها فتدبر وقالوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج
تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي ظاهرا لا
باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتاويل من ضرورة بلجية لاسيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحل البعيد لتبين احد من العبيد عادة
انهم هل هذا الحجم الغفير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر وقالوا ثالثا انه فيما اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه ابطال النصوصية العدد اذ صح حينئذ
ارادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين النصوصية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون
مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع مجرد منقول من اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة وهذا القول لكونه نصا باعتبار افهام المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه
هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الا النصوصية الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما يسد احتمال كونه نصا في
محل الاستثناء وقال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان
العدد نصا كان النصوصية لخارج وهو الاستثناء قائم دال على ارادة بعض آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى
نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تمامية او فوقانية وربما يجي ان اطلاق عدد على آخر واحتمل هذا النحو من التجوز
ممنوع عند اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي فجهنا لم يبق النصوص اي

المفسرات مبطلات لاحتمال الاستثناء وهناك فيبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقاً تاماً فان هذه النصوصية من خارج واذا كان
هناك استثناء يكون نصاً في الباقي والاظهر ان يقال ان المفسر كما انه يبطل فيه احتمال المجاز الآخر من التخصيص يبطل فيه احتمال الاستثناء ايضاً من خارج
فتأمل فيه وقال القاضي المجموع هو عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة يعني ان المستثنى منه مع اداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي كانه
للسبعة اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة من الحنفية بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة رح اقول يلزم عليه ان يكون وضع له بل لكل عدد اسماء غير
متناهية فان مراتب الاعداد لا تقف عند حد وكل عدد فاذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين يبقى ذلك العدد وقد قلتم ان المجموع موضوع بازاء
الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت على عدد موضوعة بازائه فتدبر فان استحالة اللازم في غير الخفاء كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بازاء معان غير محصورة وايضاً كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك تجوز
بعد العكس ايضاً ورد ايضاً يلزم عود الضمير في الا نصفها الى جزء الاسم لان الجارية الا نصفها بمنزلة معدي كرب ح والجارية جزؤه
قوله هذا فهم من قول القاضي ان الجارية الا نصفها صار اسماً من قبيل بعلبك فاين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاء زيد نعم كان
في الاصل ضميراً راجعاً ولم يكن جزء اللفظ فافهم ورد بلزوم تخصيصه وافادة الحكم المخالف لمفهوم اللقب فانه ح افاد الحكم على اسم جنس نفي
الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وان قال به من لا يعتد به ورد بلزوم التركيب اي تركب الاسم من كلمات ثلثة اقول بل التركيب من كلمات
اربعة في نحو ثلثون الا احد عشر وهو اي تركب اسم من ثلثة حال كونه في غير المحكي نحو تأبط شراً فانه يجوز ولم يحصل الاول غير مضاف نحو الى
عبد الله فانه جائز اتفاقاً ولا معرب ظاهره يفيد ان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معرباً وههنا كذلك فينبغي ان لا يمتنع
وهو خلاف لما سيجيء والاظهر فيهما الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجعل من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة
الاعجمية ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان هذه الايرادات انما ترد اذا اراد القاضي انها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان محل
القاضي المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلاف البديهة القطع بان المفردات ما فيه على اوضاعها
اعلم ان المص قد سلم للبديهة بقاء المفردات على اوضاعها مع قد يطل القول بان العشرة مستعملة في السبعة فقد يرد على قوله بان المراد الخ
حقيقة في السبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة يعني ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعة لها ويحصل الخ
معنى يصدق على السبعة وهي عشرة نقص عنها ثلثة وليس هو السبعة لا يتبادر الى الفهم غيرها قال المص موافقا لما في التحرير وغيره وهذا يرجع
الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول محصله ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه
مستعمل فيما وضع له فاين هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل
لقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبنا وعلى هذا اثبت
صدر الشريعة وقال المذاهب ثلثة واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي رح لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع النوعي
للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيماً للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عليه انه اذا كان المراد بالمستثنى
منه الباقي مجازاً بقرينة الاستثناء فاين الوضع النوعي للمركب انما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال
فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مراراً ان المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقته
اخرج عنه المستثنى والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب الخ

النوعي كما مر اولا وان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك ايضا ان هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم ان المدلول الوضعي يكون منطوقا فادلالة هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قررنا فتدبر ونقول ايضا ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما بقي عليه هذا المركب اشارة الى ان حكم المخرج مخالف لهذا الحكم اي الحكم المخالف مستفاد ضمنا لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان افضى الى التكرار لما انه كان قد دار تمكنه في اذهان الفحول من العلماء ان قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فرى حتى سمعت بعض من يشار اليه بالبنان يقول هولاء المشايخ لمن له حسن ادب بالراسخين الكرام ان يتفوه به فبين وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام **مسئلة** شرط الاستثناء الاتصال اي اتصاله باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر الاستثناء الانقطاع بسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد كالاعراض اجماعا فما روي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العمر كله كذا في الحاشية وهو بعيد جدا وبراءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به فحمل ما روي عنه على ما قال الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا المحمل جيد فان قلت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا اقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخير الشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر اولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضوان الله عليهم لكن دفعه بان المراد القاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان تقرير يجوز انه وقع حالا موكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المص الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تع ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف فكذا ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخا وهو لا يصح فانه غير رافع حكم الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء لتقريره فافهم وقيل يصح التاخير ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير لنا اولا الاجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى ولهذا لو قال على عشرة ثم قال بعد شهر الا ثلثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم بصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء اخيرا روي ان الامام ابا حنيفة رفع عتب المنصور الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام يمنع بلزوم عدم لزوم عقد البيعة بيعة الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته

فقط كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعاية الى الظالم كبيرة اي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى واستدل على المختار اولا لو جاز التاخير لم يعين تعالى لبر ايوب على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في حلفه على ضرب امراته عند رؤيته ليوسف عليه السلام او رحمة بنت ابراهيم ابن يوسف حين الطهارت في حاجة مائة خشبة بعد الصحة اخذ الضغث مفعول لقوله لم يعين لعينه لو جاز التاخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى لبطلان الحلف به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لو جاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل خيرها رواه مسلم عن ابي هريرة بل تخيير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل وداية الشريف اختيار الاسهل للامة والمراد في الاول لم يعين مطلقا اي لو جاز التاخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه التكفير مطلقا بل تجوز الاستثناء في صورة النية ويعين التكفير في غيرها فاندفع ما قيل انه لا ينتهض هذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحكم فيها النية فيجوز ان يكون تعينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية وللقائل ان يقول هذا منقوض بالاتصال الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء والمتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل ان اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان او مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فقد بعد لا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهرا والا لما اوجب بردية التخلف خير نقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز ان تبيح له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء ايضا بل هو اولى لانه اسهل ولو تنزلنا قلنا الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلا للاجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخرا لفقد الاجماع هناك ولو قرر الدليل من بدء الامر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم يمين يكون نقضه واجبا مع الكفارة وقت رؤية غير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل اما الملازمة فلاحتمال الحاق الاستثناء واما البطلان الثاني فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال لعدم انتهاض الدليل لابطال التاخير بالنية لظهر بالتامل اقول فيهما نظر لان جوازه اي جواز التاخير لا يستلزم رجحانه على عدمه الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى التاخير فتامل وهذا ليس بشيء فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلوروده بالامر وهو للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لزم منه الاستحباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية ليغفو قد روى الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني واتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لجاز ان يحلف هو صلعم على اتيان المعصية ولا يجوز عليه مسلم والضرورة فيما اذا منع الاشعر بين اعطاء المركب ولم يكن اعطاء المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب بل اعم منه ومن المباح بل من الواجب لكن الحلف على تركه اوجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ورد في الحلال وايضا ورد ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وقرار الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بجلال الصمد ان يلزم ترك المنذور
وتضييق عليه وسماه الله فيه اعتزازا بالاسم مولاه فانه نوع هتك لاسمه جل مجده فاوجب الله نقض هذا اليمين واوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث
فيه والله اعلم بالحكمة وحكمة المجوزون للتاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب اول
عندكم لقوله متعلق بالحق لاغزون قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب السكوت منه على السكوت العارض نحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا
لا يصح لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اعتقد منه بالرواية فانه ما يشعر لهذا القدر من التاخير قلنا لا نسلم الالحاق اي قوله عليه السلام
لاغزون قريشا بل لقيد ثانيا مثله فمتعلق به فلا محذور وهذا اشتائع وقالوا ثانيا سأله صلى الله عليه وآله اليهود عن مدة لبث اهل الكهف الذين
فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختلفوا في الكهف ولهذا لقبوا باهل الكهف واصحابه ولهم شان عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه
فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما لترك الاستثناء والجمع من الثانية الى الستة وظن قريش بهذا
التاخير ظنا فاسدا لا يليق بجال عاقل ان يظن هذا ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلى الله
عليه وآله واصحابه بعد النزول ان شاء الله ولا بد من كلام يتعلق به وما ثمة ما يرتبط به من الكلام الا قوله عليه السلام غدا اجيبكم فصح الاستثناء
موخرا قلنا لا نسلم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى اتمثل به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا ثالثا قد قال ابن عباس بجواز التاخير
وابن عباس رضي الله عنه عربي فصيح فاين مثله منين لغيره فقوله متبع وواجب الاتباع قلنا فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا خلاف
الاجماع ومفيد من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فاؤول اي فقوله ماؤل وتاويله الحسن ما ذكره بعض اهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق
كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند العدة بمعنى ان لا يفيد العدة ويلحق ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تاويل قوله تعالى
واذكر ربك اذا نسيت وهكذا اجاز عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء واما عتب المنصور فلسوء الفهم
رحمه الله سرى في قوله وان صح الحكاية عن محمد ابن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتامل مسئلة الاستثناء المستغرق للمستثنى
منه باطل قيل باطل اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي او اذا كان
بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبيدي احرار الا مماليكي واما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدي احرار الا هؤلاء والا سالم وغانم وراشد
والحال انهم هم الكل من العبيد فعند الحنفية لا يمتنع ثم انه لما كان في زعم المص ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فيلزم عند
خروج الكل عدم استقامة اعتذره وقال اقول فليعلم ان الكل اريد بها الافراد الممكنة اي الكلية يتناولها تحت العام فلا يبطل بالمرة وعلى هذا فينبغي
ان يجوز والتخصيص الذي هو بالمستقل الى الاحتمال اي الى ان يحتمل بقاء فرد ويمكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد منه الجنس
اعم من ان يكون متحققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عبارتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء
كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد فتامل وتحقيق كلام مشائخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء
موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جيئ في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه
الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يابى عنه اللغة والعرف غاية ما في
الباب انه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الغير الممكنة ولا باس به ونظيره توصيف بصفة لا يتحقق في شيء من الافراد
الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به ان لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون احرار

في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هو لاء وعبيدي الغير هو لاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف
التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما تناوله هذا المخصص فحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص
حكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع افراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر
مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا هو مسلح ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينة على
ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد اتضح الحق والفرق باقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والائمة على
جواز استثناء النصف والاكثر منه لبعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم ومنعهما الحنابلة قيل انما يمنعون الاكثر فقط دون النصف
والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل منعهما ان كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال بالقاضي اخرا الثاني جواز استثناء الاكثر في غير العدد لنا قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه بالضرورة
الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا لحبيبه صلوات الله
عليه وآله واصحابه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاوون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم انما الاولى ان يستدل على اكثرية
الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول
لبيك ربنا وسعديك فينادى بالصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة
وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من ياجوج وماجوج تسعمائة وتسعين ومنكم واحد انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة
البيضاء في جنب الثور الاسود واني لارجو ان يكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة
الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتها الى ياجوج وماجوج نسبة الملح الى الطعام وياجوج وماجوج كفرة غاوون اما الاستدلال
بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال
انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والاستغراق فيقطع اي ليس لك على عبادي
المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا هذا وقيل لا حاجة
في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك اقول ربما يمنع
الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية المتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه
فهو اي من ليس بمؤمن متبعه وهذه الكبرى انما يصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدى فيرجع الى ذلك فلا استدراك ولقائل
ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى فانها
ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر ولنا ثانيا
قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه التعريض على من جعله مثالا مشهورا ومن اطعمه الله اكثر فالمستثنى اكثر وعلى
ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان
يكون اقل مع انه ان اريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بمدده الباطني فبناء على ان كل ما يصل

من الفيوضات الدنياوية والدينية فهو من هذه والباطني اعني المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع الا
من اطعمته ليس بجائع والجائع مضطر في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر انه دليل لما اختاره مشائخنا فانه لم يبق احد موصوف بدوام الجوع الا
في الامكان والفرض ومنها ان كلكم جائع في الجملة الا من اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم وان كان اقل القليل بل
لا يكاد يوجد ومنها ان كلكم جائع في نفسه لكن من اطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كلكم جائع للعلوم والمعارف
الا من اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها
ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي كلكم جائع في كل حال الا حال اطعام من اطعمته وهذا ايضا قريب من اللفظ معنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ
ايضا فان احوال الاطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثالثا انه عرف من اللغة التعبير عما في الضمير بطريقين اقصر كالتعبير عن لفظ موضوع مفرد بازائه
واطول ومنه الاستثناء وتعيين احدهما بالصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق اقصر دون اطول تحكم فتدبر ولنا في
جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له علي عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون
باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له علي عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل
عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفناه في الاقل للضرورة
لانه ينسى الاقل كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه قلما ينسى فلا ضرورة فيبقى على الاصل ومن ههنا خالف الحنابلة في الاكثر فقط
هذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكار بعد الاقرار بل هو اداء المقصود بطريق اطول ولا حجر على
المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما
وقع الاستثناء في كلامه تعالى لانه منزه عن الضروريات وعن النسيان وقلنا ثالثا ما ذكرتموه مظنة والمظنة لا يعارض المائنة فان وجد
هذا النحو من الاستثناء يثبت بلا ريب فتدبر وقالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح وليس الا لان الباقي وهو ثلث الثمن اقل
فلا يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين فانه مستقبح والمجموع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح
في صورة استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح
صحة العبارة لغة وانما ينافي البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل في قبول الاستثناء الاكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء الاقل فيما يخل
لا فتدبر **مسئلة** الحنفية قالوا اشترط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا البعضية اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان يقصد
يعني متناولا له مجازا كان او حقيقة لا تبعا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا
في له علي الف الا كرا من الحنطة معناه الا قيمة الكر لئلا يكون من متناولات الالف ومن ثمة ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل
بها كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار اذ الخصومة لا تنتظمه قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عنده من حيث
ان الوكالة اقامة مقام نفسه فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب الوكالة اقامة
مقامه لنفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا بعد
ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا لا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب
مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعي محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح

اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم الحكيم وانما اجازه اي استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمد لاعتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار ايضا الا ان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا توجب ان لا يستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو ابقى على الحقيقة لبطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بهجران الحقيقة الهجران في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا اي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فردا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اي لكونه مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا له في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لقرينة الاستثناء مع كونه تشديدا فتدبر ولما فرغ مما هو مذكورة في الهداية في كتاب الاقرار بطول الكلام بذكره **مسئلة** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اي من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره واكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر على ما عداه من متناوله لا انه ثم نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من تخالف في الوجهين وتوجيها اي توجيه نقلهم بالبراءة الاصلية اي الاصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات الا انه عند الشافعية بالوضع وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او توجيه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون عدمه اصلا فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة ولفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا لحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم الافادة باللغة فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا للغى الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه سواء اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره ايضا فان قلت هب ان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال الفرق بينهما بافادة احدهما الحكم دون الآخر تحكم فان استعمالها على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء للاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجازا للافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذلك اي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وعليه مبنى علماء المعاني ان ما زيد الا قائما يصلح ردا على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح رده والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم انه لغة ووضعا يصلح جوابا واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة العقلية مثل الدلالة على الكيفيات والاداء كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف فانه انما يتم بالنفي اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اي اثباته لتعالى واورد عليهما اولا النقل محمول على الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا على النسبة الخارجية اي ليس مرادهم عدم

الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون لعدم تعرض النفس اياه بالحكم وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق وههنا وهو يكون بالسكوت عنه لا عدم الحكم خارجا حتى يكون
مقيدا للحكم المخالف ولما فرغ عن الايراد على الاول اشار الى الايراد على الثاني بقوله وكلمة التوحيد على عرف الشارع الخاص فيه فلا يلزم من كون استثنائه
اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس اجيب عن الوارد على الدليل الاول بانه لا ينافي ما ذكرتم فيما هو العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء بعدم
النسبة الخارجية فيه وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمتم انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيهما على
السواء وفيما فيه فان التعرض للنسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل يحمل على ان ليس في المستثنى حكم نفسي بما انه نفسي وغاية ما يلزم منه عدم تعرض
النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجاب بانه قد تقدم ان الالفاظ موضوعة للمعاني من
حيث هي لا من حيث انها قائمة بالذهن فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلزم من انتفائها
في نفسها ثبوت مخالفها فثبت المدعى ولك ان تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت
وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية اي عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر
والحق في الجواب ان النقل لا يحتمل هذا التاويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات بما هو نفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض واجيب عن الوارد على الدليل
الثاني بان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بها مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع
وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب المخاطب حينئذ ما كان دهريا منكرا لوجود الله تعالى بل انما كان مشركا كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به لكونهما حاصلين ثم صار التوحيد
بعد ذلك عرفا للشارع واورد عليهما ثانيا النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة والنقل المذكور يحمل على ثبوتها
عرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا انه فيلزم سبعة عندهم في مثل ليس على الا سبعة ولو لم يكن عرفا الاثبات سبعة لما لزمت وتم التوحيد ايضا لانه
يفهم عرفا النفي والاثبات وبهذا يندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب
يكاد يلحق بانكار الضروريات وجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمنكر ليس ضروريا
وما هو ضروري غير منكر اقول في رد الجواب ثانيا هذا التجويز مع بعده في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من اهلها واذ قد حملتم النقل على العرف فليجر
في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فاهل اللغة انما حكموا الموضوع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف يستلزم ان لا يصح الاستثناء من
الاستثناء لغة فان الاستثناء يقتضي حكما في الصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو على عشرة الا ثمانية الا سبعة وقد صح على المذهب
الاصح فتدبر فان المجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذه الصحة اولى هذا على التنزل والاظهر
ان يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه
بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي اي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار
بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه التسعة فهو مقر به لانه به المتكلم وليس في المستثنى حكم فتأمل
وربما يقال الحنفية الذين ينكرون الحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به
وفهم الحنفية انما يجعلون المستثنى في حكم المسكوت قالوا والنقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا
اقول في الجواب لا ينافي هذا النقل ذلك النقل وهو انه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منه اي ليس تكلما بالكل ما ثبتا ول

للمستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريح الكلام بالباقي وهذا لا ينافي تضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم اندفاع
ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا يتاتى مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وجه الاندفاع
ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فقد يرد به انه مع ايضا على التوضيح ان الاليق بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء مخالفة نفي
الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث
المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد
ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة له فافهم ويجاب اولا كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
امر اخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر مدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور
وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لابد للمخصص من المقارنة
ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الاخر من ضروريات الدين وكان مقدما عليه فيصلح مخصصا وانما لا يصلح
التخصيص بالطهر لعدم ورود العام ثم فافهم ويجاب ثانيا كما قال الامدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم اخر من ثبوت الصحة مع الطهارة
ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة متصفة بشيء الا متصفة بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع لا يفيد
عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه لضرورة
شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه اشترط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط ولا يخفى انه ا
الحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قدرت المستثنى
منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور اطرد الكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان شئت
جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهو اوفق لكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد
عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان
الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط
وان اراد الحصول الحسي فعليه ما قال وان الحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولو قيل ان الصلوة بدون سائر
الشروط ليست صلوة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
صلوة حقيقة فيضيع الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى فذلك
اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لا ان يكون مترددا بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان مقصود
المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لانه اثبات في كل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

في الجملة قطعاً وهذا الا توجد فيها صلاة وقد يرد بان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فتعم فيلزم صحة كل صلوة بطهور ولو مع
فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادساً بان مثل هذا الكلام متعارف في افادة
الاشتراط اي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى والتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط
فالحديث انما يدل على اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعد عدمها واما انه اي المستثنى منه يوجد معه اي مع المستثنى في الجملة فلا دلالة للفظ عليه فلا يدل
الحديث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم فقد توجه بعض الاجوبة
باربعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتأمل ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدر للخبرية اما الموجود فمعنى
لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد
بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يفد التوحيد اصلاً ويجاب اولاً كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبني على عرف الشارع
فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الممكن وان شئت قدر الموجود وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس اله
ممكنا موجوداً الا الله فانه موجود واجب ولعود ما مر ان عرف الشارع حادث فتأمل ويجاب ثانياً كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى
تقرر في بداهة العقول لان المتكلم لم يكن دهرياً والمقصود منه نفي الشريك لان المخاطب مشرك فاذن تختار ان المقدر الامكان وصلوح الخبر
فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلماً لا يحتاج الى التنبيه فتأمل فيه ويجاب ثالثاً كما هو منقول عن الزمخشري بان
لا حاجة ههنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود فدخل عليه لا والا للحصر اي الحصر الالوهية فيه تعالى فالمسند اليه هو الله والمسند هو
اله وهذا ابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام مما يتعجب منه فانهم يعدونه ماهراً بالعربية ذا يد طولى فيها كيف لا يتعجب منه فان الا استثناء
يقتضي الحكم في الطرفين بالضرورة ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس مقصوداً ان المعنى انتفى الا اله الموصوف بالالوهية الا الله
الموصوف بها ح لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شئ آخر هو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان ع لكن ان تقول ان لا التي لنفي
الجنس يفيد نفي الجنس في حد نفسه هو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه
لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله لكان كلاماً تاماً البتة من غير تقدير وانما هو للنفي وكلمة الا اي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلا والا ايضاً لا يحتاج
الى الخبر فاقول مدفوع هذا القول بان المراد من قولهم انما كلا والا ان حاصله التخصيص والقصر كلا والا فلا ملازمة بين تمامية الكلام من لا والا
وبين تماميته من انما ممنوعة كما لا يخفى ويجاب رابعاً كما اقول مما حقق في الكلام ان ما يمكن للواجب بالامكان العام فهو ضروري فيلزم من الامكان
الوجود اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدمه
اي عدم الوجود عدم الامكان فلنا ان نختار تقدير الوجود ونقول ينتفي وجود اله ينفي امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكناً مخلوقاً البتة بالضرورة
ونبه عليه في علم الكلام ايضاً وهذا الجواب بالآخرة يؤل الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي اله سوى الله تعالى
رداً لزعم اعتقاد المشركين فتأمل ويجاب خامساً ان مطلقات الالهيات ضرورية لتعاليه عن التغير والتبدل فان الاله ليس من شأنه ان يوجد
تارة وينعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضرورياً كالسلب فهذه القضايا وان كانت مطلقة صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود والمعنى
لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع الآخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد فتدبر الفائدة الثانية
الحنفية المحققون الذين وافقوا الجمهور في ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الاشارة لانه اي الاستثناء

بمنزلة الغاية فانها لانتهاء حكم الصدر ولبقية صدره دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء دغاية الوجوب عدمه وبالعكس فلزم فيه الحكم المخالف الا ان
الصدر ثابت قصدا وهذا الاول تبعا فيكون اشارة والاوجه على ما فى التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة اذا لم يكن مقصودا والحق على عشرة
الا ثلثة لان المقصود منه سبعة اى الاقرار بها والنفى مازاد فيلزم تبعا فعبارة ومقصود ومرة اخرى كلمة التوحيد فان الاثبات والنفى المفهومين
فيها كلاهما مقصودان وقد يقال لا قصد الا الى النفى لان المخاطب غير دهرى لكنه مشترك فالمقصود منها رد زعمه واكتفى فى الاثبات بحجة والاشارة
وهذا يحتمل لكنه غير ضار لاصل المقصود اذ لا نزيد على المناقشة فى المثال فتامل بل قد يقصد الثانى بالذات فقط دون الاول الا تبعا فى الاستثناء
المفرغ نحو ما انت الا اخر فافهم تحقيق كلامهم قدس اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ فى الاستثناء مستعملة فى معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدى
يحكم عليه وعرفت انه تقييد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه منقوص منه البعض ويعبر عنه عن الباقى ففى هذا التعبير الاطول بذكر
الكل ثم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر فى الحكم وهذه هى النكتة فى الاطناب اختيار طريق الطول ثم اندفع ما قال صدر
الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثانى هو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتامل جدا ولعل من قال ان لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعنى ليس اللفظ موضوعا للافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذى ذكر هو الاصل
فيه وقد يعدل عنه فيقصد بهذه الاشارة فى خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس اسرارهم الا لعدم التدبر فى كلامهم الفائدة الثالثة عند
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس لهوا الا ان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
لعلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء كذا روى اصحاب الاصول والذى
فى كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد فى حديث طويل اخرجه الشافعى الامام وفى البر واخواته ورد لفظ الكيل صريحا فى الصحيحين وغيرهما نقال الامام فخر الاسلام
ومن تابعه مبناه اى مبنى هذا الكلام ان الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى كل بيع طعام بمساو ويحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
فما سواه مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل فى الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممنوع لصدر الكلام ان الاستثناء
انما عارض فى المساواة فقط فتبين انه غير داخل فى الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين مثلا لدخول تحت عموم النهى وعند الحنفية الحكم
فى المستثنى هو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عنه بل الحكم فى الباقى بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة فيحرم البيع فيهما فقط بما
فى الكيل بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا فى الكيل وكان متفاضلا فى الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب
اذا بيع بجنسه مساويا فى الوزن دون الكيل وفى العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور فى الصدر والاصل الاباحة فبقى عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ
لعد فرض الحكم فى المساواة تحصيل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل اذ فان النفى والاثبات انما يكونان فى الداخل فى الكيل لانه مستثنى منه
ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النفى ولا فرق على المذهبين الا ان الحل فى المساوى عند الحكم فى المستثنى والقول به بالمنطوق وعند بالدلالة
ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بالحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل دليلهم انه استثنى حال المساواة
فى المعيار فبقى الحرمة على سائر الاحوال التى سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل فى المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو انه لو كان مبنى
الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بحرمته لانهم قائلون بالحكم بالمستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلام

سواء كان بعد فرض ان ... المستثنى مخالف ... لتحصيل المقصود ...

على هذا البناء وليس مطابقا لكلامه وانما نشاء من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اوليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وانما الغرض التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيه صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في الكثير خاصة بخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه اثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه انه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكلية كما يختاره المص بقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في التحرير ماخوذ من كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ وتقديره او جنسه فقدر الحنفية الاول اي نوع المستثنى هو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم الحرمة وقدر الشافعية الثاني اي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدمه ودخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيد وليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد الكان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له ادنى استقرار وتدبر في الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال **مسئلة** الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء وثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كابي علي الفارسي من النحاة اي كما ذهب هو عليه اليه ويتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور فعندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعندهم في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه ثبت عوده الى الكل اي كل واحد وثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا الاولى فقط فلا يتأتى من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان يكونوا استوا قفين وانما النسبة الى الشافعية اخذا من دليلهم فنشاؤه عدم التتبع لابد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل تصريح الائمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في ايهما في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفا ايانا في المأخذ لان ماخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها ايضا ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية او اسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستأجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستأجرهم الا زيد ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق

فللاخيرة اي يكون حين ظهور الاضراب للاخيرة والاظهر الاضراب ما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما و يختلفا في احدها لكن يكون في الثاني ضمير الاول و يختلفا و لا
ضمير للاول في الثاني لكن اشتركا في الغرض المسبوقتان له فللجميع اي فيكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لان الغرض من الجمل الاهانة والانتقام
واحد فصار اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذ الحاصل ان الكلام لتعلقه بالكل الا لمانع وهو قول الشافعية الا انه اقتصر المانع فيما نص بخلاف الشافعية فانهم
لم يقتصروا على هذا الكلام في تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة
فقط فلا يرتفع حكم الاولى كما يجوز ارتفاعه بالكل فيرتفع حكم الاولى ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا احسن
مما قالوا الحكم الاولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان التيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف
موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتامل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما
لا صارف عنها وصح تعليق بها ولذا لزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها ظاهر والارتفاع
بالاستثناء مشكوك لجواز رجوعه الى الاولى بدليل ولا يرفع الاخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل الظاهر لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة بل التوقف
وقد يقرر بان رفع الاولى مشكوك فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد
لا يحتاج الى قرينة التعيين الاول فدفع الظهور في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر
عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب ولك ان تقرره هكذا ان تعلق المتعلقات بالقريب اصل عند اهل العربية وقد لا يعدل عنه الا بحكم الاولى ظاهر
الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا
يدل على عدم التعلق بما عداها فتامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء المتحققة مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل
لا يفيد الا تحققهما في الواقع وهذا حاصل ان لم يعطف ايضا وفي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء
الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان اكتفى بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف
الكثيرة وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت
من غير عذر والاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لعدمه فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف
واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لامور
خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا لما قبل اتماما لسائر المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة
لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في
المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذا

ههنا فاحفظ فانه من مزال الاقدام ولنا ثالثا لو كان متعلقا بالكل لزم توجه العاملين الى معمول واحد وهو التنازع ولا شك ان باب غير التنازع اكثر فيحمل
عليه الا بدليل لان الظن تابع للاغلب فتدبر واستدل على المختار اولا لو قال على عشرة الا اربعة الا اثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء الاخير بالاولى وان تعلق
بالكل لزم ستة ويجاب بانه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للتعذر المانع اياه والا تعذر بل يصح كان
الاثنان مثبتا لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي منفيا لكونهما ايضا مستثنين من العشرة المستثنية وثبوت شيء واحد وانتفاؤه محال اقول في
رده وحدة الموضوع من شرط التناقض وامين الامر وليست وحدة متحققة ههنا لان الاثنين المستثنين من جملة الاربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة
الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر واستدل ثانيا بان عمله لعدم
استقلاله ضروري فان غير المستقل لمقتضى التعلق والارتباط وما وجب للضرورة يتقدر بقدرها ولا تعلق بالاخيرة متعينة للتعلق لان الكلام فيما اتصل
وبها يندفع الضرورة فلا تعلق بما عداها ويجاب بانه وضعي اي وضع للتعلق بالجملة لا ضروري حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير ان اريد انه وضع للتعلق
بالاخيرة فتمم مطلوبنا وان اريد انه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهر وغير موجه لانه منع على المنع ووجه بانه ممنوع وباطل لانه يستعمل للاخيرة والاصل
الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع انه لو تم لغى مقدمات اصل الدليل وربما يقرر بان المراد بالضرورة
عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا تعلق بما عداها فح يندفع لكن يرد ما هو الظاهر
ما اشار اليه بقوله اقول ولو ضم الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند الخصم موضوع للاخراج عما قبله متعددا كان
او واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة فافهم ولا مخلص عنه الا ان يقال انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول
ان يلي العامل ان كفى الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتامل حقه تاملا صادقا وما في المنهاج من النقض
بالحال والشرط والصفة وغيرها فان مقدمات الدليل جارية فيها مع انها للكل اتفاقا ففيه انه لا اتفاق الا في الشرط في التعلق بالجميع خاصة
كما صرح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المحصول فلا النقض الا به لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عندنا وسيأتي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيندفع به النقض قالت الشافعية قالوا اولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحد ههنا المتعلق بالكل
اقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانه ح صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بالواحد لا غير وههنا عطف
الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان تعلق اولا بالاخيرة ثم هي مع الاستثناء عطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فلا يلزم تعلقه بالكل واجيب في المشهور بان ذلك اي صيرورة المتعدد كالواحد في عطف المفردات حقيقة نحو جاء زيد وبكر او حكما كالجمل التي لها
محل من الاعراب اذا وقعت صلة واما في عطف غير المفردات فلا للقطع بان نحو ضرب زيد تميما وبكر تميما ان ليس في حكمه ولنظر من هذا الدليل وجوابه ان الاستثناء
من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشيء واحد ومنها انه اشياء سبق قدم ان يتقيد احد المتعاطفين بقيود للاخر للتشريك وقدم الكلام
فيه ثم يرد عليه ان الصفة والغاية لا تتقيد به الا المفرد الاخير مع انه كالاستثناء وسائر القيود فالحق اذن جواب المص وهذا تنزل فافهم وقالوا
ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى يتعلق بهما اتفاقا بيننا وبينهم فلا حنث بالاكل ولا بالشرب واجيب بانه اي ان شاء الله
تعالى شرط لا استثناء فليس مما نحن فيه فان الحق انه لانه تخصيص مثله فيكون مثله في الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان
قالوا وجدنا سائر التخصيصات الغير المستقلة شرطا واحدا فالقياس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعليقي بخلاف الاستثناء فانه تغيير والا يلزم
اتحاد ما وضع لنوعي الحكم التعليقي والتنجيزي في الاحكام الا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء التحقيق

من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه واضح على ان الشرط مقدم تقديرا
لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديرا بخلاف الاستثناء فانه موخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياس على الشرط قياس
مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا يرشدك الى مذهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم
هذا وتامل فيه فان للمجادل ان يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا يكون مقدما للصدارة وقد قال في شرح المختصر الشرط يتقدم على ما يرجع اليه فقط فلو كان للاخير
قدم عليها فقط دون الجميع وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليهما فلا يصح ما ذكرتم فارقا بين الشرط
والاستثناء اقول في الجواب المراد انه اي الشرط لما زال عن مكانه ويستدعي التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال للزوال فهذا الاصول فيقدم على الجميع دفعا للترجيح
بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض بعد زوال المكان نسبته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فيقدم على الكل فتم الفارق فافهم
ولا يرد عليه انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة فمكانه تبديد فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة اصلح فلا رجحان من غير مرجح لانه يكون منعا على المنع اذ هو في صدد
دفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل وما الكلام فيما الاصارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة اولى لان نسبته الى
الكل على السوية فلا اصلحية اصلا كما قررناه فتدبر والتم انه اي لا اكلت ولا شربت انشاء الله تعالى في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو كلامنا في الكلام
فيما لا قرينة فيه وهذا الاخير المستدل فانه لا يزيد على المناقشة في المثال اذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر مع انه نقل عن بعض الادباء
ان الشرط مختص بالجملة التي يليها فهو والاستثناء سواء فان تقدم يختص بالاولى او تاخر فبالثانية فلا يتم استدلالكم عليهم قالوا ثانيا الغرض
قد يتعلق بالكل اي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما ان يكرر بعد كل جملة واما ان يؤتى بعد واحد او يؤتى بعد الجميع والتكرار مستهجن فبطل الاول
وفي الثاني ترجيح من غير مرجح فبقي الثالث فيلزم ظهوره فيه اي ظهور الاستثناء المتاخر عن الكل في الكل لتعينه اي التاخر عن الكل طريقا اليه فيه اي
التعلق بالكل وهو المدعى قلنا لا استهجان اصلا في التكرار الا مع قرينة الاتصال والتعلق بالكل ولا كلام فيه على ان التعيين اي تعين التاخير طريقا اليه ممنوع
لجواز نصب قرينة الكل فهذا طريق آخر ولجواز التصريح بالكل اذ في الجميع فهذا طريق آخر ثالثا لو لم يكن الا صالحا الاستثناء المذكور عقيب الجمل للكل لاقتصر
على الاخيرة تحكم قلنا الاستثناء المذكور صالح للكل من الاخيرة والجميع فالحكم هو جوابكم فهو جوابنا على ان القرب من الاخيرة والتيقن
بكونه لها مرجح فلا تحكم مع انه لا يستلزم ما ذكرتم الظهور فيه وهو مدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح يوجب ان يكون للعدد الشائع كالمشترك
كالجمع المنكر الا ان يقال هذا الدليل لابطال التعلق بالاخيرة لا لاثبات مذهبه ولك ان تقول في الجواب اليقين بانه ان اريد انه صالح للكل
في نفس الامر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف يسلم من ادعى الظهور في الاخيرة والوضع لها وان اريد انه صالح له عقلا او استعمالا
ولو مع قرينة فمسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى وقالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فهو للكل اي يتعلق الاستثناء بالكل اتفاقا والاصل
الحقيقة قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه من انها ليست جملا وان التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة عن خمسة وانه لو تم كان الاستثناء
فيه عن الكل بما هو الكل لا في كل واحد والكلام فيه لا في الاول كما لا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى قالوا اولا حسن الاستفهام ايهما المراد من
التعلق بالاخيرة او الكل وانه دليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال قلنا ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام انما يحسن
بالحقيقة لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان او لدفع الاحتمال فان الظهور في احدهما لا يمنع احتمال غيرها اذ ليس محكما فيه فيستفهم
لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضي كيف عمي عن الحق ولم يدر ان حسن الاستفهام لو كان دليلا للاشتراك لصار الالفاظ الظاهرة في
الحقيقة او الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قالوا ثانيا صح الاستثناء المذكور عقيب الجمل

للجميع وللاخيرة فقط والاصل الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا هذا اصل بل الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم انه ان اراد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة
كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة وكيف يسلم له في مقابلة من يدعي الظهور في احدهما وان اراد الصحة مع قرينة في احدهما ففيه مجاز قطعا فانما
الاشتراك منهما فهذا هو اقول الاستدلال منقوض بما عدا الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق
فلا يثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلته قلت هذا العود على الدليل فانه حقيقة في احدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا يثبت اصالة الاشتراك في مقابلته قيل
القاضي وحجة الاسلام تبعا لهما قالوا الاتصال بينهما يحتمل بالعطف يجعلها كالواحد والانفصال والانقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلها كالاجانب فيخرج
الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونها كالواحد ولا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونها كالاجانب فلما اشتبهات والاشكال فان الاشتباه
يوجب الاشكال فيتوقف قلنا ايجاب الاشتباه الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة
على تقوية احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مر تلاوتها مقصورة على ما يليه هو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنفية فلا يقبل
شهادة المحدود في قذف وان تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور
ومالك واحمد كما هو في التيسير فيقبل عندهم وانما خالف الفوارد اي للاستثناء اليه اي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان
ينبغي على هذا عدم سقوط الجلد عندنا على رجوع الاستثناء المتعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من لغة لقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
من كونه اي الجلد حقا للآدمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا ولسقط الجلد اقول انما تم ما ذكر فارتقاء لو لم يكن عدم قبول الشهادة
من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لمشروعية الحد الان شرعه للزجر وهو ايضا زاجر بل هو اشد من الضرب
عند اصحاب المروة ثم الجريمة صدر من اللسان فيناسب ان يجز عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت
عن اليد فشرع الحد فيها واهدر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم الكلام تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وصار مفتقرا الى الشرط لان الجزاء لابد من
الشرط فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان رد الشهادة ايلام كالضرب الا ترى انه يوجب الم الاتية فاما قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء
لان الجزاء ما يقام [illegible] فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر [illegible] الصيغة [illegible] في حق الجزاء في حكم الابتداء وقال ايضا ولم نشأ
قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا بحسب صيغة الكلام
ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى وان تاملت في هذا الكلام و
جدت ما ذكره المصنف على وجه الكمال ان الاستثناء يسقط ما فيها لان الاصلاح للحرمة لا لان فعل الامام كيف والاستثناء عن القبول فلم
فافهم ويمكن ان يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى ان الاصل بان الحد ايضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق
وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه قدس سره وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء
بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه
اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل للانفصال فتدبر ويحمل الواو
على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون
فانه مع الخبر المأول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا بناء على ان الذين مبتدأ اما اذا كان

مفعولا لفعل مضمر بموجب القول يكون الواو للاعتراض ثبتة فافهم فانقلت لم لا يستثنى من الذين قاسمتم يلزم سقوطها الجلد ايضا فتامل قيل الممتنع انما هو عطف
الخبرية على الانشائية فيما لا محل لهما من الاعراب وههنا لها اي للانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدا فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم
لو جعل الذين مبتداء واما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسير له فليس له محل الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في
الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان المماثلة ارجح فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فما ذكر لا يكفي
للترجيح ولهم ثانيا ان الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد مما يقوم به الامام وهذه الاية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
بقوله الاترى انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع
في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في استعمال الحقيقي ولا شك ان الكاف موضوع لافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع
فائدة وفيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لبني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوا ببعض منها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى بامن صلح للاعتبار
والتذكر وعلى هذا فقس وبعد التنزل لا يضر ذلك استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف المخاطبين لو ابقى الكاف على الحقيقة والحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو منع ذلك
اي اختلاف الخطاب العطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الخ للاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيها ايضا جمعا والثاني باطل بالاتفاق
فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
خبرا الا بتاويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الاخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا ويجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح
لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس تلك المثابة فاحفظ ولا تخلط الا ان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى كما جوز غير ملاحظ الخطاب على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا مع تبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المنقطعة
التمام ولا تقبلوا استعاضة بالجزئية فتامل ولهم رابعا انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا مخرجا لهم من الفاسقين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول
الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم باولئك وصفة هي انهم فاسقون فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها باولئك وهم الرامون او عن صفة الفسق واستثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة
فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار الحاصل هم لا فاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين
تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان الفسق يعم الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فساقا من اي حين تابوا لكن الواقع انهم صاروا
بعد التوبة صالحين والباقون هم الى الان فيه لان التائبين غير متصفين به اصلا وبالجملة الاتصال من اولئك او منهم الا حوال لا يستقيم الا بتكلف

غير مرضي عند الحذق لفظا كما ان قيل الا الاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبايانه لفظا مستثنى الا انه مستغنى عنه ومعنى كما اذا استثنى عن اولئك يجعل فسقهم كلا فسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولا انه دوري لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط ويجاب عنه بان المراد بالمشروط الشيء والحاصل بالا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاوضح قوله ولا يلزم آه لان ذلك لاخراج المسبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه قيل لو كان المراد به الشيء فيصدق على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء كذلك اي لا يوجد الشيء دونه آه بناء على المعروف وشهرة ان الشرط من العلل الخارجة فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح المذكور ههنا كما قيل او لا يلزم بل يقال كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التاخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط ما لا يوجد الشيء دونه اي يتاخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة الغائية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونه تاما في الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الغاية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط منها يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر واورد ثانيا انه منقوض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه اذ قد يريد بالمشروط الشيء لدفع الدور يتوجه اليه هذا الايراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب آخر غير الذي هذا الجزء جزؤه فلا يصدق عليه الحد فقيل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب كما صرح به الآمدي وحينئذ يصدق عليه انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوع اي لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء والحاصل شرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزم من وجوده المشروط لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط والا كانت سائر الشروط مستلزمة فلو لم يرد لنوعه لخرج هذا الشرط كما من الاسباب والشرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة الافضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجوده عنه فاندفع النقض بهذه الشروط اللاتي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطا اصلا اذ الشرط لا اقتضاء فيه اصلا لا يقتضي وجوده على وجه السببية الا من جهة خصوص المادة والوقت فليس سببا لوجود صلوة الجمعة وادائها انما هو سبب لوجوبها وافتراضها والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء الوجود لا استحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لآخر فافهم واذا تقرر ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب فقال عدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد بالنظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا لا بالنظر الى تعلقه بالسببية مطلقا والدليل ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب ولو متعددا لكن يلزم ح ان لا يكون للتعدد الى زمني قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا الاخراج السبب فانتفت الاحتمال افادة في اخراجه بلى هذا ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه فانت تجيء ان العلل تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالاول فتدبر فيه الا ان يقال ذكره لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب من القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب الا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية اقول يعني ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سببه دون سبب آخر كما ان

القبض شرطا للملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويؤخذ انه شرط للملك مطلقا خرج ذلك
عن الحد لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد اذ اشترط اصلا فان نوع الشرطية لم يأت عن وجود المشروط دونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشيء مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرط من وجه دون وجه فتدبر والحق في جواب ان كون القبض شرطا للملك
ممنوع وانما هو شرط لصحة الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشيء اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون للمشروط واحد شروط
متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع اخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد قلت المعتبر في الشرط اعطاء ما عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فعند التعدد بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في
مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اي يستتبع لوجود المعلول كالجناية على الصوم والطهارة مفضيان
الى وجوب الكفارة والسر فيه اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا لكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشروط فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان امتناع كون تحصيل
الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق القول خلاصته ذلك هي ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للمتشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبية
والعقل على رأي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه فتامل بل نقول اقتضاء المهية التشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى المهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا ابطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية مهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد ثالث
لم ينقله وهو لا وجوده ولا حاجة الى هذا القيد فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه يبطل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشيء على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من الحد لو نا اي ما يتوقف عليه التاثير مغاير للمؤثر فيخرج السبب ثم اورد على عكسه الحيوة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى واتصافه به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين والعلم تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجردة وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات الموصوفة بها اذ لا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود اذ كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعدد الواجب بالذات والعياذ بالله او كونها ممكنة مستغنية
عن المؤثر اذ كان ممكن الوجود ح يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اى العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر
اقول اولا ان وجود الصفة هو وجود الموصوف بها على ما صرح به ابن سينا فوجود صفاته تعالى قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة
مستقلة وانما المحال ذلك ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلين بالذات ولا يجترى على التفوه به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة القديمة
واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجود متساوى النسبة اليه والى العدم من غير مرجح يعني كونها واجبة والوجوب ثانيا في الحاجة في الوجود
فيكون مستغنية عن الذات فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض ايضا من بطلان كونها صفات ويمكن ان يقرر كلام المصنف ان الصفات وجودها
الذي هو لها في انفسها بل الموصوفها هي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب ولا استغناء وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الوجوب
بالذات تعبيرا عن الشئ بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا ينقطع بها مادة الشبهة ولذا اردف بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها
ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضي وانما يلزم الانسداد الباب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضي فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها
لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة
بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما صرح الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان
ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم ح سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان
يجعلوها محدثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو اى الشرط المذكور
عقلي يحكم بشرطيته العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم بشرطيته الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشراط الساعة اى علاماتها فيه اشارة الى ان الشرط اللغوي لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى ان الشرط
اللغوي هي العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم ايضا واما تسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا فلصيرورة علامة على الجزاء هذا وجه التسمية او
كثيرا ما يستعمل ان فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره فهو علة موجبة فيستلزم وجوده بوجوده اى وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء
لا نفيه بنفيه اى لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب آخر بان يكون المسبب اعم منه ويكون لازما له ولسبب آخر ولا يلزم توارد
السببين على اثر الواحد بالشخص لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا ينتج في الاستثناء بحث المتصل
وضع المقدم منه لوضع التالي منه لا نفيه لنفيه اى لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو اى الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع
من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون الشرط واحدا لا بعينه من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا فالجملة
تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة شرح قال ان دخلتما فانتما طالقان مخاطبا الاثنين من زوجاته قد خلت احدهما دون الاخرى قيل تطلق
هي اى ان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله و
طلاق كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا وعن بهذا من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقيل لا يطلق واحدة منهما لان
الشرط دخولهما جميعا ولم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس هذا ولا ذلك بل يطلقان معا لان الشرط لطلاق كل دخولهما بدلا وقد وجد فيترتب
الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء ... ما قيل فيه حواشي مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء فالحكم

بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ
الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا
التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تعقيبه الجمل فانه ليس كالاستثناء بل الجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم على الكل اذ حقه
الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا لما اخر به كالاستثناء وبعده مخصوص
من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة البصرة ان يبطله فقال واما قول البصريين في مثل
اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالته عليه ولذا لم يجزم
مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على الاكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام
مطلقا ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين
لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس ما يقدم اخبارا بالاكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيدا
ضربته هذا واما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر مما قيل في حواشي
مرزا جان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضميرا هو الفاعل وما تقدم مبتداء والوجدان يكذبه فان المفهوم
منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما
اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة تجويز تقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمة وسمعت عن مطلع اسرار الالهية
الذي قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم
الظاهر المقدم مبتداء اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا
فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة
على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رد الانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما موكدا الا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان
الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم
عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فكما لا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان الفصيح
بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء وهذا الكلام
متين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق لشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة
الى فاعل معين فان ذكر الشيء بعده فذاك منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بالمقدم وهي الربط الذي يقتضي المقدم ان يرتبط ما ذكر
بعده به فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن
لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اي من اجل الفرق
الذي بين التقدم والتاخر صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت
التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانفهام الربط مرتين هذا فاحفظه فانه حقيق بالحفظ الى

من المخصصات المتصلة الغاية ولفظها الى وحتى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا حرمي كالشرط اتحادا وتعددا فقد يكون واحدا ومتعددا اجتماعا او بدلا وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا عقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة ثمه والمختار ههنا المختار ثمه فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان و الرافضي مشترك فيهما وابو الحسين ان ظهر الاخير فللاخيرة والا فللكل في التحرير ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شيء منهما بعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و قبل الغاية لكان متاتيا على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصان تنزل على رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط والغاية بعض المسمى عن الحكم دائما لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان في الوضعي المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وانكان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان اي قد يتفق مع قصر التقادير ذاته تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فاتفقت القوم النافون انهما من المخصصات لم يريدوا تخصيصهما وانما هل في بعض الاحيان قامت ظاهر كلامهم دعوى وضعها للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم يخص في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلة لغير المستقلة نحو كلمة بل وما العاطفة والظرف فتدبر الرابع من المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم الرجال العلماء ويخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقدمر ما عليه في مسئلة العام المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه المتعدد والمعطوفة بعضها على البعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة مذ [illegible] اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض واما النافون للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بيننا وبين القائلين بالمفهوم وانما الاختلاف في افادة النقيض للحكم في البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا فتأمل والصحيح ما قال صاحب التحرير فان العام في صور ستعمل في معناه ولم يقصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت من ارادة الشرط يخرجها عن التمام ويفيد الحكم التعليقي في جميع الافراد فلئن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط الا في البعض فيفي البعض والا ففي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا وادات الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان كان مثبتا فيحكم على المثبا المنتهي بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد به الجنس ولا ثم يعتبر عموما في افراده [illegible] مع الوضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا [illegible] فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض افراد العام فيه فيعارض حكم العام فيه فيخص بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام [illegible] الشرط والصفة كان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء [illegible] كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان معناها عندهم حكم المنافي في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فلانه لو كان المراد بالعام الافراد اللتي يوجد فيها الشرط والصفة والمنتهيا بالغاية يلزم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد [illegible] مستقلا بالتقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد ما شرطوا الثبوته

فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدنا بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختيار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلة مخصصا ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل انما لم يذكروا لان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا تعميم ولا تخصيص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد ولان النسبة متكررة هذا واعلم ان مشائخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه عينيته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل تاكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلة اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال **مسئلة** العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق للكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا البعض الافراد فبالاتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود لنا الاتفاق على فهم لحم الضان بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في العملي فيخصص كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتراطها من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهيد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا كرفع الفاعل ثبت باستقراء الفوعل الاخري في الرفع قال فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمومه قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي وضرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه اخر للمدعي هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر **مسئلة** يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا سواء كان العام مقدما على الخاص او بالعكس وسواء كانا متلاصقين ام يكون احدهما مقدما او مؤخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي الامام ابو زيد ومرجع منا هذا الشيخ عجاب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وفيما يظن فيه التراخي فليس بيانا بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد ومنعه البعض مطلقا متراخيا احدهما عن الاخر او موصولا كل منهما بصاحبه فصل الحنفية العراقية والقاضي ابو بكر وامام الحرمين كلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان متاخرا موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا غير مقارن الا ان

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول
مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل متقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان متقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض
قطعيا في الباقي لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين
العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الاخر فيتوقف بقدره الى دليل اخر كما هو شان التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب
الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
اصل متاصل في الباب ويوخذ المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ماذكره هو الذي يساعده الدليل وتطبق
عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل اسقطوهما وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي
العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فما خصصوا العموم بل حملوا
بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في مبحث التعارض
من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب حمل العام على الخاص وسيصرح به المص ايضا الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما
لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابت فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهذا اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الحادثة
فتامل فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى الزوج
وليس بينهما مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات فان الكتابية
مشركة للتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيره من اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من جماقاتهم قلنا انا لا نقول بالتخصيص بل نقول الكريمة الاولى وهي قوله تعالى واولات الاحمال
الخ متاخرة عن الثانية بقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل لكن
التيسير وعبد الرزاق وابن ابي شيبة واسحٰق وابو داؤد والنسائي وابن ماجة عن ابن مسعود انه بلغه ان عليا يقول تعتد اخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان
الاية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا او كذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
وابن ابي شيبة عن ابن ابي مسعود من شاء حالفته ان سورة النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والروايتان مذكورتان في الدر المنثور واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة واولات الاحمال مخصصة
لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين وهذا نوع احتياط
للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد فتامل فيه وكذا والمحصنات
نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا المشركات كذا ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخا لها الا انهم ... وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داؤد في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
ولامة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

لفظا استثنى الله من ذلک فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلک التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد و
قوله فان جاءوک فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابو داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا
القلائد هذه الروايات في الدر وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من اول الامر فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فانقلب الدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال و تحسين الدفع سيدفع
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل مثلها وبيان لزوم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه ولو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقراء الا بالعام فكلاهما مظنونان فلا باس بنسخ احدهما بالاخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام انتهى وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعدم اطلاعه بعد
ما ثبت وتنور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
متواترة والفاظ الخاص منها ما روي بالاحاد فقد يقال في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ما يكون
خاصا بالقياس الى ذلک العام وما نقل كونه مخصصا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلک الخاص على ثبوت
الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه للحكم في بعض افراده مع بقائه في البعض الاخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيتم الحكم لعدم القائل بالفصل على هذا فلغو الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بعام
فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه بالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفصل فهذا الكلام لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده

اذ لا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان يقال انهم اوردوا هذا لا بطال مذهبنا لا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر واقول ثالثا القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد لا لفرد ما فهو انما يفهم عقلا لا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا يتوجه مناقشة بان القطع فيه لغوي ايضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحتمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتاخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم فيبطل القاطع وهو فرد ما بالقاطع وهو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من الافراد الاول من الثاني وهما مظنونتان مدلولان مطابقة وانما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقد مر من النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المفيد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب بل اقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما بل حمل لاحدهما على الاخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا اقول اذا قيل في شهر اكرم الجهال ثم قيل في شهر اخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا تكرم العلماء لا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا سواء كان العام او موخرا لزم كونه لغوا لانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم المخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول صار الناس بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه واردا على شيء واحد [illegible] في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الاخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى اخر الافراد من المشركين لانه اي لفظ المشركين اجمال لذلك المفصل اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال لذلك المفصل اذ عنده [illegible] فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل ان العام يدل بالوضع [illegible] ليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ وعلم المعارضة [illegible] الدليل منقوض بالاقتصاد المشركين اذا اخرج الخاص عن [illegible] لا فرادهم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا [illegible] فكذا [illegible] في جواب الدليل بعدم تخلف [illegible] وكذا المخاص المتاخر [illegible] الخاص الخ الافادة [illegible] العام متقارنا [illegible] الدليل التعارض والاشارة بالمثل [illegible] فيه فان [illegible] انه بيان للعام [illegible] ثالثا قال ابن عباس [illegible] في العكس [illegible] الاخذ بالخاص [illegible]

وايضا لو تبين لنا فالظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحدث فالاحدث وهذا مثل المرفوع واو تبين لنا فهذا امر لغوي فانه يرجع
الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل نعارضه واذا كان قول واحد من اللغوي مقبولا فكيف ممن هو اجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف
الالهية لا يساميه مشاركة مثلا والارفع منه واجيب بحمله على ما يقبل التخصيص كما اذا لم يكن عاما اي نأخذ بالاحدث فالاحدث مما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة
بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول ولئن سلم دخول كما تقدم فيجب دليلنا لما علا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه بامر عن ابن عباس رضي الله عنه
في الانتساخ والاستكمال المشتركة لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم الى المانعون تخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو
مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام هو ما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية تخصيص بعض الكتاب
البعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فالتخصيص مجاز فلابد من باعث وليس فيبقى العموم سالما فلت الباعث
وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان
للعام وهو من كل شيء ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم ان كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا
له بوجه آخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين مع جهة الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وهو مبين للقرآن ايضا بهذه الآية والاوجه ان نورد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بعد الاتفاق
والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه
ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها كالخلاف في المتقدم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين
تخصص والا فينسخ المقدم بالمتأخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصه الشاذ فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب
بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وثبوتا وجاز الباقون من
علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز التخصيص ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص متساويان في الظنية لان العام
المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا الاجل معارضة القياس على المخصص الذي
هو اضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبران كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي ان يكون ناسخا لا مخصصا وان كان ثانيا بحيث تكرر
على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويأول العام بالتخصيص لقوته ... مع القياس ...
فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع وتستدل اولا برد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديثه ... لم يجعل لها سكنى ولا النفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ... قالت فخاصمته الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ... وفي رواية اخرى فانه
عنه قالت قال ليس لها النفقة ولا السكنى وانكرها امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فقال امير المؤمنين لا نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه بقول امرأة وهذا الاستدلال موقوف على حجية قول الصحابي ... ثبت الاجماع على الرد

بهذا النمط اجيب انما رده امير المؤمنين لتردده في صدقها ولذلك زاد لا ندري اصدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصبه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة فهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لريبة في صدق
الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا روي عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن الحجر العسقلاني
قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم
ضعفه ورده فهو ضعيف مردود واقول الاستخلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص فله
موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة
المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم وربما يجاب بان غاية ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة
في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض
بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة
فاعرضوه على كتاب الله لان صفة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر الحنفية وان قالوا اولا
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره ظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعي فالكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيأول العام بالتخصيص فيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر
ظني المتن والدلالة فهذا اضعف من ظني الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي يرد عليه ان ظنية دلالة الخبر ضعيف بضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه
شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وقيل اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في
الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتساويا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب
وهو احل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء
المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم
فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث ولا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داود وابن ماجة وزيادة

قيل ان المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا تلك الآية بقوله
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولادكم المخاطبين بهم الامة ورسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم
فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها تمسكت من هذه الآية حتى سالت الميراث قلت لعل تمسكها بالقياس اولاده صلى الله
عليه وآله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بابداء معارضة النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فانقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن
ههنا ظهر لك ان ما جرح به لخبيث النصير الطوسي في شان صديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد ممن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله
ولساير المسلمين عنه واما التخصيص غيرهم فلانه كان مقطوعا عندهم الم تر ان امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المؤمنين
على والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المؤمنين عثمان والزبير والسعد سال القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم
السماء والارض اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المؤمنين علي والعباس
انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم
وقال امير المؤمنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق وبار وراشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد تابع
للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه
وقال لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وساير السنن فقد ظهر بذلك ان اجلة الصحابة
كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ
على الكذب اذا اخبروا لا سيما بهذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افاد اخبارهم اليقين فان عدالة
هؤلاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على قطع امر فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت
للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث اليس رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة
هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس على
نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وهاء فضلا عن الاجماع فان قلت فهو صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال وليس تخصيصا
بالاجماع فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكرتم من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا وكلاهما مفقودان فافهم فيه ان الملازمة
ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت احادا
وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المخصص في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاحاديث
المذكورة احاد بل تلك الاحاديث المشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد
ابدهم ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق وهو النسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

لو حديث بلال لمبتغى صلى الله عليه وآله وسلم ثم نسخ وبعده صدقة كما العيضية بيان الحديث هكذا لم يكن لو حديث القاتل فانه تقدم وروي
بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وكذا حديث المليين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء
المحرمة بعضها على بعض بل آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مشاهير فجوزنا بها التخصيص كنسخ البعض بها قال القاضي قال كلاهما قطعي من وجه اذ
الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي دلالة ظني من وجه اذ عام الكتاب مظنون دلالة والخاص الخبر مظنون متنا فوقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف
اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل بمعنى لا ادري التوقف عند الاكثر ولو اراد القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة
وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها خطأ للعامة وهو لازم الثبت فافهم واجيب بالمنع اي لا يمكن
كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع
مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم مسئلة الاجماع المشهور والمتواتر يخصص القرآن لا الآحاد الا بعد تخصيصه بقاطع فانه يجوز الواحد
ويخصص مطلقا عند الثلاثة من الاخبار الآحاد كتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وتخصيص الاجماع السكوتي
على نسخ ماء زمزم حين وقع الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة
والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانما يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس فانه اتفق على هذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلنا القياس لما
اجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحابه بظنية العام قال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من الحجة
في حياته صلوات الله وسلامه عليه فعلى الاصحاب الائمة لا يقدم من غيره قوله ويعيد وجواز قبول قوله حجة قاطعة لا دخل فيه لراي غيره وهم رضوان الله عليهم
لم يكونوا عاملين بارائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع في زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لا انه غير معتبر مع تحققه فانه لا سيد
ولا تخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا كما علمت وهذا انما يتم على مذهب الشافعية ومنهم شارح المختصر واما غير المخصص فلا يبعد فيكون
مخصصا بعد زمن الوحي عندهم كالمنسة تجوزه والتأخير انما يجوزونه الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف
الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان
الاجماع لا يكون على خطأ وما الفرق بين التخصيص والنسخ بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي
فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار المتضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبر والحقيقة كذا
شرح المختصر مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارة كلام البعض
لا تخصص لان العبارة اقوى الا اذا خص بعبارة فاطنة وله تحقيق اذ تخصيص مطلقا لكان حليا والا فكما سبق كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن تعريف النجاسة
بمفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء اذا كان اقل من قلتين [illegible] العموم لانه ظني مثله فتعارضا والجمع اولى من الابطال
فيجمع بتخصيص العام فان قيل لا نسلم المعارضة بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم ضعيف فيهدر المفهوم الكائن في مقابلة المنطوق
فان اعتبار الراجح اصل متأصل في الباب وما اجيب به من ان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم
وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص ففيه ما اورده العم في الحاشية اولا ان الخاصة لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص
لان المفهوم انما يثبت [illegible] لانه لولاه لانتفت فائدة التخصيص وفي هذا العام الخاص سواء [illegible] دلالة اللفظ على العموم ضعيف من دلالة

على الخصوص عند المثبتة اللفظ على العموم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص الاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافي هذا وما اثبتنا فلان مخالفة المفهوم منتف
وجوده والعموم يترجح على المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في قدر الظنية اصلا قلنا مساواتهما اي مساواة
العام والمخصص في قدر الظنية بعيد مساواتهما في اصل الظن ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى
انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت لا نسلم الاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال
اما حديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب قال يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع يصيره ظنيا فاعتدلا واما بدونه فقد منعه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق
فان قلت سبب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص ليست ادون من دلالة القياس وضعف
سنده كيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير التحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يقوى ظن الخصوص
لغلبته في العام ففي العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة
في العام فبهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فباي شئ يقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليه ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص
فانما يفضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل
المفهوم الذي هو في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من المهرة فلا ظن الخصوص الا ظنا ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم
كان منطوقا لا احتمال للخصوص المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص فاما ظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا فحج
يعمل المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة فانا لا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه متصلا فاذا الظن ههنا لان اضعف
يضمحل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على الظن او لم يتيقن
انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظن المخصص قوي هذا لعدم صلوح العام معارضة وقوي الخصوص تدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصا حتى لا يتوقف فيه **مسئلة** فعل الرسول عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام يخالف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم
فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم في عمومه لغة الا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو
يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه
يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا ان يقيد بما اذا كان موصولا والا فناسخ نسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام اذ لا يحتمل هذه الصورة المقارنة اما وقيل التاسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير العام مخصصا
بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل الراجح
للمخصص التخصيص اعلى الصحيح وان لم يخصص يبطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللثاني الفعل اولى فانه مع دليل
الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام
فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التاسي متقدما على نزول العام والفعل يخالفه فدليل التاسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فهو
فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي موخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسياتي في السنة مفصلا ان شاء الله تعالى **مسئلة** التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية
مطلقا سواء كان مقارنا او متاخرا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مخصص والا يكن في المجلس بل متاخرا عنه فنسخ لنا ان السكوت عنده
دليل الجواز عادة لان عادته الشريفة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تاخر فناسخ وان قارن فمخصص
ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس وبحكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج
وقد بينا سابقا ان معناه ثابت ثم ان تعدى الحكم بالقياس عند تاخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم ح تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا ان يكون العلة منصوصة
لغة او عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من
الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد الى
آخره قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع
بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين والا يكن مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان التقرير نسخا مطلقا اذ لم يبق
تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في
نفس التقرير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم
فيه فارق فهو يلزم منه الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا
للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا لا بلغة فتدبر **مسئلة** فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به مخصص عند الحنفية والحنابلة في
المشهور في كتب اكثر المشائخ ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الرملي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد ههنا حمل الراوي الحديث او الآية
على احد المحاصل كما في المشترك او الخفي واما حمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشائخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم
القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص خلافا للشافعية والمالكية
فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي خلاف
العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات ان عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله
عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتامل لنا انه عمل الصحابي دليل الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على
التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يخطأ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان المعمول مخصوص
واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه اهون من
النسخ فتامل فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف عمله خلاف
النص المفسر فانه لا مساغ للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتعين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد هذا يتم الزاما
ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص لدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا من العام المخصوص
فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصحابي اما قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص وناسخ او قياس وهذا لا العام اضعف من الكل كما مر مرارا فان قلت فح
يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهد لانه اي التخصيص عن دليل مخصص مخصوص دال عليه عملا وان دل اجمالا على المخصص حقيقة قيل في رده
الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا لا حال كون الاعتقاد مجملا لا ينفي عمل المجتهد ما لم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكف لم يبق الا التقليد اقول هذا توهم

بالاجماع لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص لعينه مما ذكره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع تنبيه قال فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته فعله ممنوع كيف وفعله لما كان دالا على المخصص يجب اتباعه وقالوا ثانيا
لو صح فعله مخصصا لم يجز مخالفة صحابي آخر لانها مخالفة الحجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لا نسلم الملازمة فعله انما كان واجب
العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعنده مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان اعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ملاصقا والظن يدفع بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تأمل لعل وجهه انه جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علم الاجمالي
فتأمل فيه **مسئلة** افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد موصوف لصفة
او معلق لشرط كما في الحديث المتفق عليه ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين
ميمونة رض دباغها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميمونة ما رواه الشيخان هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فخصص الاهاب عنده بالشاة في رواية
او بما يؤكل لحمه في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فخرج ما وراءه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض ابو ثور وتابعه
قالوا اي للفرد المفرد من العام مفهوم مخالف يعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم ثبوت المفهوم فهو اي
اعتبار المفهوم ههنا فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل يجوز ان يكون افراد لبعض الافراد موجبا لمفهوم العدد فنزاع
ابي ثور يعم الكل فلا يمشي هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتأمل **مسئلة** رجوع الضمير الى البعض افراد العام ليس مخصصا
عند الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين تخصيص قيل وعليه
اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة تثليثا كانت الرجعة
مباحة في كل طلاق ثم نسخت لشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان كذا هنا اقول الى قوله تعالى وبعولتهن آه منسوخ البعض فبقي الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق
الاثنين والخلع فيلزم ان يكون ما وراءهما من الطلقات رواجع فلا يكون واحد غير مالي بائنا والتصرف الزوج لا يتغير من غير اعتبار الناسخ فثبت ح
قول الشافعي رحمة الله تعالى ان الكناية غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهوم الموافقة
على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم باحكامه اقول هو اي التوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ومرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير حقيقة لانه راجع
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

مثاله

لا يستلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس اي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الاول فاذا لم يلزم فقط لازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب التوقف وما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر ففيه ان الضمير اعرف لانه لفيد انه هو فاستوى الترجيحات فوجب التوقف فتدبر وهذا انحيرداً فان الاعرفية لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى تجوز فيه قليلا بالنسبة الى المضمر فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد يقام الشهرة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز اتفاقا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد بالمرجع وان كان مجازا فيه وثانيهما ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا اولا ثانيا كلام ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا المزعوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير تقتضي الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه خصوص عموم المرجع المخالفة بينهما مخالفة اقول في الجواب اللازم مما ذكروا المجازية احدهما من العام او الضمير لا على التعيين لا التخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا بعد بهذا المخالفة فكذا الضمير لا بعد بمخالفته اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا دون الظاهر فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر ولك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عاية لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كاعادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم

مسئلة القياس مخصص عند الائمة الاربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي هاشم وابي الحسين من المعتزلين الا ان عندنا يخصص بعد التخصيص لغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس مخصصا له خلافا للباقين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لا نسلم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا واما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي ان يخصص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة اياه كما سياتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس فلا يصلح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او مع نصا ناسخا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل الصحابي في خلاف العام انما يكون مخصصا لكونه حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء ووجه الدفع ان عدالة الصحابي مرشدة الى انه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية او مقالية لا بقياسه ورايه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للعام على رائنا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة الاصل للعام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه

فيه

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لا ان هذا القياس واصله قرينة على ان المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده حين
الخطاب فتدبر قال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا يخصص والا لا وقيل ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا
لا وقيل يخصص ان كان اصله مخصصا للعام او ثبت علته بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكون شيء من
هذه الاشياء فالعمل بعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة يقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او لا
ولا يرى صحة تعليل المخصص ايضا والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي ياخذ الاعتبار براجح الظنين
ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم
في التخصيص بالمفهوم وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع
ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فانما يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس
راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في رد تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه
فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد نصف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين
وجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمنا ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر على انه لو جب لبطلان التخصيص سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى لان التخصيص
بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آه ولا يبعد ان يقال المظنة لا تعارض المائنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتامل قول المص
الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فما يكون افراده اغلب فهو ارجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونها احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فيخصص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا الايراد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام
قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الاقيسة فلعل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص بغيرها وكلما
عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول ولا عدم المدلول فيه تقول ان الجمع بين الدليلين حين
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام
وقد تقدم ما فيه رداً واحكاماً واحتج الجبائي اولاً بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها
في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المتقدمتين ممنوعتان اما المقدمة الاولى ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعف ممنوعتان اما الاول فلما سيجيء في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لا يبالي به فعند افادته على حكم المخصص المقارن لتقليد المورث للشبهة فهو ضعيف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه وما عند غيرنا فهو العمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتامل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه انه اريد هذا فالمنع مكابرة لان تغيير الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبر والجواب ثانيا ثالثا وانما قال ثالثا لان الاول منحل الى جوابين منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد لان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظنية الدلالة فتعادلا وان ادعي القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له صلى الله عليه وسلم كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برائي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول لا تقعده عن الحجية والباقلاني والطبري واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به والخبر لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة القياس عام الكتاب او السنة للمخالفة اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا تخصيص والجواب لا نسلم ان دليل القياس فلا الاجماع فقط بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس واذا ثبت به اي لو ثبوته به ثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف بعد كانه خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال الخلاف حادث والاجماع على الحجة اجماع الصحابة وعلم ينقل عنهم رد القياس لمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجاب المختصر بان ثابت العلة بالنص او الاجماع ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالتخصيص بالقياس انما هو واذا ترجح ظن التخصيص لقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وصار التخصيص بالنجاة فيه ان الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص ويلزم ان يجوز التخصيص لكل قياس ... فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا اعانته قرينة جزئية الا ان يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع ... الا من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط فانما يصح رجوع قياس ... على النص المذكور ... في جميع الاقيسة الا ... تخصيص بذلك وفيه تكلف صريح اقول ... النص المذكور ... احد المكلفين مثل الآخر في ... ولم يكونا من المكلفين ... فتامل

فصل المطلق ... مع قيد الوحدة المبهمة وفي الجمع الجماعات

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر فالمعهود الذهني منه لانه دال على الفرد المنتشر الغير بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهود ذهني واسم الاشارة مطلقا وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل اولا رجل والنكرة المنفية والا كان عند العموم الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفاءه لكن دلالته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني والمقيد ما اخرج عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف لانها وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي هي فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للمهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمهية لخرجت ثم اشار الى منشأ زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهملة المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصادر الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتاخرين المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية اولا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتبادر للافراد وهو منشأ التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض احدهما بالاعتبار والصدق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورة في الموضوع لها هذا قد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين فيح لقائل ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان التبادر في الاطلاق وهو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب والا كان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ وتشييد اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها المهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد يستعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والمرجع عليه كان الظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للخواص اخر واستعمالها في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق للتاكيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة مجاز البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر **مسئلة** اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم او السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيرا او اكس فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعتق رقبة لكن لا تملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل ههنا ايضا بان الثاني ان تراخى نسخ والا فتخصيص على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب وتمثل له بالوضوء والتيمم نظرا

اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت
في التيمم بالمرافق ايضا ثم تخطئة بان الشافعية لا يريدون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب احمد وجمهور
المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له ان المسح في التيمم الى المرافق كما عن ائمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من
العراقي ويقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم ان التخلف كالاصل ويرد عليه ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان يقرر ان
اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايضا ارادة الاطلاق بان يراد به المطلق فعليه مسح اليد وهو مسح جزء من اجزاء اليد والا لجزى مسح جزء
من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيتبع ما صح من رسول الله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الوضوء بيانا له لان التخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع
بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اولى فان ما روى عمار رضي الله عنه في ورعه وفي هذا مخلص عن التعارض قلت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع
بقول عمار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين
فاشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين عمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما تقول
في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو
من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يخص اتفاقا
فافهم وفي شرح الشرح هذا مناقشة في المثال وليس هذا من داب المحصلين والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا
كما في اشتر اللحم اقول شرح […] المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المبهمة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني يقع
تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المبهمة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في الاصل وما ذكره في المثال فمعهود المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي
فهو ايضا من باب العام وهذا غير وارد فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية وان كان لنفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة ايضا نحو
ما جاءني رجل بل رجلان وقد صرح المصرحون ان النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المتحدة مع صفة
الوحدة فلا ينافي تحققها مع […] الاخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شيخ الشيخ ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا
الاستعمال يكون مجازا لا يضر لكن لقائل ههنا شيء هو ان النهي عن المفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي
عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن
المقيد يستدعي ان لا ياتي بواحد من افراده ان كانت وان لا ياتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده يأثم فحينئذ لا يمكن العمل
بهما فلا بد من الحمل او النسخ لا في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان
عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان […] لكن كرره لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كاصول
الامام فخر الاسلام ونحوها فالاحرى الحمل على ما قلنا ويؤيده تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم
الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله وان كانا مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد
بالمطلق المقيد ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم ذلك فالمعية قرينة البيان كما في
التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب او الاباحة اذ لا تنافي في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ایجاب المقید یقتضی ثبوت المواخذة بترک القید وایجاب المطلق اجزاءه مطلقا کقوله تعالی فصیام ثلثة ایام مع قراءة ابن مسعود رضی اللہ عنہ فصیام ثلثة ایام متتابعات فیحمل المطلق علی المقید ومن ثمة قال اصحابنا بوجوب التتابع فی صوم کفارة الیمین لان قراءة ابن مسعود مشهورة لتلقی الصدر الاول بالقبول فیتقید به مطلق الکتاب وانما لم یحمل الشافعی رحمه اللہ تعالی ههنا لان القراءة الغیر المتواترة مشهورة کانت ام لیست حجة فلیس ههنا مقید حتی یحمل علیه المطلق فقدیر کذا فی التلویح وان جهل التاریخ فکذلک ای یحمل المطلق علی المقید لعدم الترجیح لاحدهما بالحکم بالتاخیر حتی یکون ناسخا فیحمل علی المقارنة فیترجح البیان والتقیید للمطلق ههنا والاظهر المطابق لاصولنا ان هذا من قبیل العمل بالمقید والتوقف فیما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقید اجزاءه فیحتاط فی العمل فیعمل بما یخرج عن العهدة بیقین وهو المقید فانه لو کان الواجب المطلق لکان المقید مجزیا ولو کان المقید فهو البتة ویترک العمل بما سواه وهذا مراد مشائخنا بحمل المطلق علی المقید والحمل علی المقارنة لا کما یحمل الشافعیة فانه من قبیل المجاز ولیس قرینة علیه وان المقید غیر معلوم المقارنة فیحتمل ان یکون ناسخا له او منسوخا عندنا الا ان یکون قرینة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقید المتاخر ناسخ للمطلق بالزیادة عندنا ای ایجاب للقید ورفع للاطلاق المراد اولا ای ایجابه فلا یجزیء غیر المقید من افراد المطلق وقد کان مجزیا قبل وعند الشافعیة المقید المتاخر مخصص للمطلق ای مبین ان المراد بالمطلق هو المقید من الابتداء وبطریق الاطلاق المطلق علی المقید وهو معنی حمل المطلق علی المقید لنا اولا کما اقول المطلق حقیقة فی الاطلاق ولا شیء من الحقیقة بترک الا بدلیل صارف عنها فالمطلق لا یترک اطلاقه الا بدلیل صارف ولا دلیل صارف عنه لانه لو کان فاما المقید المتاخر وغیره الثانی لعدم غیر المقید مفروض الانتفاء فان الکلام فیما لا صارف عن الاطلاق سوی المقید والاول ایضا باطل لان الدلیل الصارف یجب دلالته فی زمان التکلم به والمقید معدوم فی زمان الاطلاق فهذا وهذا عدم فانه عدم صفة هی الدلالة فاذن لا دلیل علی التقیید اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضی وهو کونه حقیقة وعدم المانع وهو الدلیل الصارف متحققة فی زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غیر متروک فاذا جاء المقید نسخه وزاد التقیید فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الی ما یمکن ان یتوهم من ان وجود المقید ولو متاخرا قرینة فلیس العلة التامة موجودة فان هذا مکابرة وهل هذا الا کما یقال بکفایة وجود قرینة ارادة المجاز الی آخر العمر فافهم ولنا ثانیا الحمل فرع الدلالة یعنی حمل المطلق علی المقید فرع دلالته علیه ولا دلالة للمطلق علی الخصوص باحدی الدلالات الثلث وهو ظاهر حدیث الدلالة المجازیة والتی کانت من الالتزام فهی منتفیة لعدم قرینة بها ینتقل الذهن عن الاطلاق الی الخصوص واذا لم یصح الحمل فیبقی الاطلاق مرادا فیرفعه المقید فافهم واجیب به فی المختصر بانه لازم علیکم اذا تقدم المقید علی المطلق لانه لا دلالة للمطلق علیه فلا یحمل مع ان الحمل هناک بالاتفاق فما هو جوابکم فهو جوابنا وبانه لازم علیکم فی التقیید للرقبة بوصف السلامة مع انه مقید ولا دلالة للمطلق علیه قلت فی الجواب عن الاول نلتزم ان المطلق المتاخر ناسخ للمقید المتقدم کالعام فاذا تاخر عن الخاص لنسخه فالدلیل علیه وان دل علیه لکن المدعی غیر متخلف فان قلت هذا منع کما نقل عنکم قال ونقلکم الاتفاق لیس بمطابق لاصولنا فلا یسمع ولم یصح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام فی آثاره بانه انتساخ آیة وجوب الوصیة للوالدین بآیة المواریث فصار الاطلاق نسخا للقید کما یکون القید نسخا للاطلاق ولو سلم اتفاقنا فیه فتقدم المقید ربما یصلح قرینة صارفة فیدل الدلالة المجازیة التی هی من الالتزام فلا یجری فیه الدلیل اعلم ان فی اقحام کلمة ربما اشارة الی ان کون تقدم المقید قرینة لیس کلیا بل لا بد من علم المخاطب حین التکلم التکلم بالمطلق به ایضا من عدم ارادة رفع التقیید به فلیس هو وحده قرینة بل لا بد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت فی الجواب عن الثانی واما السلامة فلیست ارادتها تجوزا فان الرقبة لا تتناول فائتة المنفعة عرفا کالماء لا یتناول ماء الورد عرفا والتحقیق ان الرقبة موضوعة فی اللغة للجزء معین معروف من الانسان ثم اطلق علی الانسان مجازا لوجوده لوجودها وانتفائه بانتفائها لکن لما کان فائتة المنفعة مالکا معنی لعدم الانتفاع برقبته اطلق علی السالم وخصص بالمملوک فالرقبة مع العرف صار للمملوک غیر فائتة جنس المنفعة فلا تقیید ولیس الامر کما ظن ان الرقبة للعبد

مطلقا فتدبر ولو سلم ان الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي كمالة فيه فلها دلالة التزامية مجازية لقرينة
واما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا اظهر فان المطلق
خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع عدم ذكر موجب للتقييد مع ارادة تجهيل للمراد واضلال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه
ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد
قال في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا يندفع هذه الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر
فلا ينافيه الآية فانه نهي عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد
اعتبار للمسكوت الغير الظاهر واعراض الظاهر والنص نهي عنه فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله
وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في
الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فذا خبر بام
لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه وامثاله فافهم واما اندفاع الثالث فلان
الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهذا ايضا ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في
المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار احدهما قلنا قولكم في الحمل عمل بالدليلين ممنوع
بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق بمقتضى الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت
انهم ارادوا الان في الحمل عملا بدليل الاطلاق باعتبار التجوز ودليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تنزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق ساكت
عن القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولا التقريب اذ في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ثابت لعدمه
المقيد فهذا الامر زائد لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهلية فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية
وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب له كما على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط يقتضي ان
يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة
التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك عندور ورود الاطلاق لتعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط لحمله على المقيد واقول
ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق تقتضي الوجوب مطلقا سواء
تحقق في ضمن المقيد او غيره وسببية المقيد تقتضي الوجوب في حال واحد والاحتياط فيما كان الوجوب فيه اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما
يعتبر اذا كان محل الشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعا فاما الصحيح لغيره مما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلا
ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله فان التقييد يخرج بعض افراد البدلي والتخصيص يخرج

لبعض الافراد العام المشمولة اجماعا فلو لم يكن احد الآخرين بيانا بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام متراخ معارض للعام
في بعض الافراد نسخا كما ان التقييد المتراخي نسخ ولبطلانه ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالتقييد اجاب في شرح المختصر بان
في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهرا اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذ هو متاخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فيدفع
بعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لابد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بانه ليس في
المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا وح توجيها اليه ما في التحرير انه ينبو عنه طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على المطلق
ففيه حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد
واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم قيل في حواشي مرزاجان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه
فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول يحصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق
فيصلح ناسخا واما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة
من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفه واذا تحقق الفرق فلا مماثلة بينهما
وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا الكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم
لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا ولئن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وهو كاف للاستحالة
واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق
في الجواب هو الاول فاحفظه القسم الرابع هو ما اذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله اما ان اتحد السبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في كفارة القتل
قال الله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يتقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل تجزي
الكافرة ايضا وعند الشافعي يحمل واختلف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهذا هو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي
الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس مخصص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا يصلح مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في
تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه
قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي معارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في
الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا في التخصيص او تقييد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع التعارض فليس هذا من
اللغة في شيء فتامل فيه وتذكر ما اسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على راينا فانه شرعي قطعا اذ حاصله انه يعمل بما لا يتناوله القياس ويترك ما يتناوله
بمعارضة دليل اقوى هو القياس ثم لعله لا يخلو عن كدر فان ههنا انما يصح اذا التعارض ولم يعلم التاريخ عندنا واما ثالثا فالاصح اصل القياس العام فهناك
القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس قرينة فالتخصيص
والتقييد اذا القوي فيتدبر وقيل يحمل مطلقا الا لمعارض كقيدين متضادين نحو اعتق رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق
رقبة مومنة عند ثالثة فح لا حمل والا لزم ايجاب متضادين لنا ولا اشتراط القياس عدم معارضة نص بما يفيده القياس وههنا المطلق دال على الاجزاء

مطلقا في هذا القيد كان او غيره لانه عام بلا قياس مساوي ولا دلالة على كل فرد هذا القيد كان او غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا القيد فعارض المطلق القياس فتقدم
شرطه فبطل نفسه وفي التلويح ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن وجوب المقيد فما يفيده القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه
ساقط فتدبر وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزي الآتي به في اي واحد كان في ضمن هذا القيد او غيره ولا وجوب لشيء من
خصوصياته والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزي غيره من افراد المطلق ولا شك في المنافاة فثبت ولا تخبط ولنا ثانيا ان الحكم في الاصل هو عدم اجزاء
غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه اصلا للقياس مثلا النص بكفارة القتل انما يوجب ايجاب المؤمنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فلا يصلح هذا اصلا للقياس
ويرد عليه ان التعدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في امثالها فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين احدهما اجزاؤه ولا فائدة
في تعديته لان اجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق والآخر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الاصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء
المؤمنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فغير واف فان التعدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب ان يجب في كفارة
الظهار ايضا فلا يجزي غير المؤمنة فافهم وتامل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب واما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في
كفارة الظهار وغيرها خاصة هو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون ساتره ومكفره اقوى ولا يلزم منه كون ساتر الذنوب التي دونه على مثل تلك
القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجبت الكفارة
لترك التثبت ويجوز ان لا يكون اعظم بل الظاهر ان الافطار في نهار شهر رمضان اعظم من ترك التثبت فان قلت ما قلتم عليكم من ان ساتر القتل
ساتر صغيرة فيجب ان يكون ساتر الكبيرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على اعظمية هذا القتل اعني الخطأ بوجوب الدية غير صحيح فانه لجبر المقتول
كما اذا اكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع ان لا اثم فيه لانه يجبر حق المالك وهذا الكلام متين ان جرى على طريقة منع الاعظمية الا ان يقال
ان القتل لما كان قبيحا في نفسه اعظم القبح فترك التثبت فيه ايضا من اعظم الذنوب الكبائر فتامل فيه الحاملون مطلقا قالوا كلام الله تعالى واحد
فلا يختلف اطلاقا وتقييدا بل يفسر بعضه بعضا فيجب الحمل وهو ليس بشيء فان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف
التعلقات مع انه ينفي النسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم الخامس ما اذا وردا في السبب فنبه عليه بقوله وان كان
الاختلاف تقييدا واطلاقا في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم او بيومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير كذا في الحاشية
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا
من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في الحاشية فلا حمل للمطلق على المقيد عندنا خلافا للشافعي رح اعلم ان هذا المثال
ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقد مر انه ليس تخصيصا فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين
صفة فيحصل له مفهوم مخصص فان قلت يجوز ان يراد بالمطلق ما لا تقييد سواء كان عاما او مطلقا وبالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا يصح هذه الارادة
ولا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعي رح مع انه ليس كذلك نعم يصح هذا التاويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقا
فلا يلزم منه الا لزوم تخصيص فرد من افراد العام وهو موكد لما سبق فتامل فقد ظهر انه لا الجاء في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهي
زيادة الاعتناء بشان المسلم او انه اخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فتقرر الاعتناء فانه
في القاء المطلق على اطلاقه ليحصل الواجب مع السبب المطلق والمقيد ولنا عدم المنافاة بين سببية المطلق والمقيد فقد يكون للشيء اسباب شتى و

للحمل انما يحمل المنافاة واذا انتفى بقي العدمان على الحقيقة اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا يمنع الاحتياج الى القيد كان المطلق غير
تام في السببية فلا يفضي الى الوجوب هذا خلف فتمامية المطلق منافية لسببية المقيد فانقلبت عدم الجزء سببا تاما لعدم المركب كذا عدم الجزئين فلم يمنع تمامية الاول
سببية الثاني قال ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزئين الا ان علة العدم حقيقة عدم علة الوجود وههنا قد ان فليسا علتين حقيقة حتى يمنع سببية
احدهما للاخر ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال المفروض فان ادوا عن كل حر وعبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضي
سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم فان الحكم في العام على الافراد والانحصار في الاسباب فليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا
الايراد متوجه الى المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر والحق ان الحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد منه
ذلك فانه ممتنع لانه لغو التقييد بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتمل عليه فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة وههنا ليس
ببعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان
اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

فصل في الامر

هذا اللفظ اي اللفظ الامر المركب من ام حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما مجاز في الفعل بكسر الفاء وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع
للمشترك بينهما فهو متواطئ وهو احدهما الدائر بين الفعل والقول المخصوص او الفعل الاعم من اللساني وغيره كما قيل لدخول النهي في الامر والاخبار وسائر
الالفاظ ولم يقل به احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا ورد بان استعمال الاعم في الاخص ليس من المجاز في شيء
وكذا اقول ان اطلاق الاعم على الاخص له وجهان احدهما ان يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص
بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازيا واذا تمهد هذا فنقول يلزم تجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه
وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطي يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند الاطلاق من دون
قرينة فليس للمشترك والا لتبادر المطلق لا المخصوص ولا لمشترك موضوع لهما وما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الآخر ولم يتبادر
شيء فمبني على اختلاف الرائين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى لنفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا
والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الآخر ايضا على الراي الاول او لم يتبادر شيء على الراي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الراي
الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رايه لم يتبادر شيء فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان
مشتركا بينهما لكانا متساويين في التبادر وعدمه لتساويهما في نسبتهما الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنييه حالا
عند عدم القرينة او لم يتبادر شيء ارادة بناء على عدم عموم المشترك ورد في حواشي مرزاجان بان التبادر خطورا ليس من علامة الحقيقة لتقدم
سبق فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيهما وانما خطورا ان اقول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم
المطابقي لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول والخطور للجزء واللازم كالملكة بالواسطة وان كان التحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس
اذ المراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعلته له وقد تحقق في محله فالرد مردود ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك او
لم يتبادر شيء ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وبدلا ارادة ويتمسك بان
اهل اللغة لم يفرضوا الكلام معنيه وهم لا يدونون المجازات فتدبر واستدل على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة

في القول قطعا واذا كان مشتركا فيحمل بالفهم وعورض بالمجاز فانه يحل الفهم المراد ايضا فيلزم ان لا يكون مجازا فيه وقد تقدم الترجيح ثم ان هذا الاستدلال
لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل لظن لبطلان القول به ضروريا فانتهض لابطال الاشتراك اللفظي فافهم واستدل ثانيا
بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر او امر وآمر كل وآكل ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما تم لو كان الامر بمعنى
الفعل مصدرا وهو ممنوع لجواز ان يوضع له على انه شيء لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لفكر ففيه ثمة ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الامر عند القائل
بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث انه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار انه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع
للشيء المطلق الشامل للفعل واستشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب اظهر وقال في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والا فكالقارورة لا يجري فيه
الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار فيه ما فيه اما اولا فلانه شك في الاشتقاق وعدمه مع ان العدم مقطوع واما
ثانيا فلان جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية واما ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة
على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وما المانع في امر وآمر فانه كآكل وأكل كذا قيل والجواب عن الاول فلانه تنزل لا انه شك وعن الثاني
ان التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج ماخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وظهر بان المانع في
القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الاصل في جامدية المجازية المطلق وبه اندفع الثالث ايضا هذا الكلام على السند فتدبر واستدل ثالثا بلزوم اتحاد
الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امور وفي القول اوامر واستشكل عليه بان فواعل ليس من ابنية جمع فعل ولذا قيل انه جمع آمرة وقيل انه افاعل جمع امر كالكالب
والكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور ودون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لانه دل على انه غير مشروط
ولو لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا اسقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه
ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اندر ندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن
اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه امورا وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق ان التبادر
سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء اقول ولك ان تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف اما الملازمة فلان لزوم
حمل لفظ على ذلك التقدير عن شيء وضع له واستعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه اولا فان الامور بزعمكم كذلك اي ليس له معنى وضعي والاصح استعماله
في القول حقيقة لانه فقط مجموع لمجموعه والاستعمال فيه حقيقة ثم اكده وقال كيف وهذا الجمع ليس من المخترع بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو اختراع
اللغة واذ ثبت توهم على لفظ من معنى وضعي وهو ممتنع وان عاد كون لفظ مجازا من غير حقيقة لانه من اي شيء ينتقل الى غير الموضوع له لزم كون
الامر حقيقة في الفعل ايضا فتدبر وهذا غير واف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في ان يقول الواضع وضعت لفظ
الامر للقول المخصوص واوامر للجماعة وامور لجماعة من ملابساته وقد صرح المصنف ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم
الاختراع وبهذا يندفع الايراد الاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي مغايرا له باعتبار الحقيقي ممنوع كيف قاعدة التغليب في التثنية والجمع
مشهورة كيف وقد ذهب الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار المعنى
المجازي وبان لك ايضا ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر المنع بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة
وثبت من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر قال اولو الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لهما اي القول والفعل والاصل الحقيقة فيحمل عليها وهو
الاشتراك وقد تقدم جوابه وهو ان الاصل عدم الاشتراك ولكم ان تعارضوا بانه اطلق لهما على السواء والا لما عرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

دفعا للترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب فالمعوا التواطي قالوا كل من القول والفعل امران اشتراكا في عام فيجعل اللفظ المستعمل فيهما له دفعا
للاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل قلنا القول بالتواطي قول حادث فان كونه حقيقة في القول بخصوصه مجمع عليه قبل هذا
هذا القول فلا تردد في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان الحمل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج
به الندب استعلاء وارد عليه لا يشترك لو عام فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر ان لا تكليف الا بالفعل وانما الكف
في باب النهي وتخصيصها فان تخصيصه مقتض للفعل المنهي تركه واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب
امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي
واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدأ الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدء بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه
لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود
في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا اوليا وفي لا تترك
عدم الاقتضاء للفعل المنتهي بتركه اولا وبالذات اظهر لكن يبقى ههنا انه لا يصدق على اكفف كيف ولا فرق بين كف عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا في ان المقصود
بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به والنهي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا
بالذات دون الثاني تحكم فتدبر والمنصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى التحديد لا يتوجه اليه السوال عن الاصل لكن يتوجه اليه
النقض بنحو اكفف واجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو اكفف انما يدل على الاقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هو الاقتضاء
طلب للفعل فافهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشايخ الماتريدية والآمدي من
الاشعرية وصححه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو رأي ابو الحسين من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامر الاعلى
يعني لو قال الادنى للاعلى امرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم
كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فالتقريب . عند المعتزلة يجب العلو في الامر والا
كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه . وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط احدهما اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية
وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون ولم يكن للقوم علو عنده
ولا استعلاء فانهم كانوا في مخافتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لما اخذه الدهشة لما راى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد
البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تغني من الحق
فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان للعلم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون
انما سألهم عن امر يوجب افحام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الآية العظيمة بل ما كان عندهم من هو شانهم و
كانوا اقدوا وقعوا في الجهل المركب بان زعموه فهما مسكتا وللجاهل المكابر دعوى في نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر استعلاؤهم
لكن فرعون اباهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة يعني ان المجرد مستعمل في معنى المفاعلة او مجاز من لا تأمر
ابتداء ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل وفيه ان ههنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له
فافهم ونظيره قوله اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في الحاشية امرتك امرا جازما فعصيتني

فاصبحت مسلوب الامارة ناجيا فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا الحسين على يزيد ابن المهلب مع انهما استعملا
لفظ الامر والقصة على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فاسر فاشاره عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتل معاوية فاطلقه ثم خرج
وارادوا الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من
وجهين احدهما من اخذ مشتق المحدود من المامور والمامور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر اجيب اولا بان علمنا
الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما يتضمنه الكلام فهو المامور به وفعل مضمونه هو طاعته نعم توقف الامر على هذه
الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المامور به وفهم
الطاعة ابعد وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام و
المقصود معرفته بالكنه او بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه هو المخاطب بالكلام وكذا المامور به بوجه كونه
مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيا المضمون فاخذت هذه الاشياء المعلومة بالاوجه المذكورة في الحد او الرسم وخرج الحاصل ان الامر
الكلام المقتضي اتيان المخاطب به فلا ايراد اصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان المندوب
مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا فان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود
معرفة حده فح يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق
بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ان الموقوف عليه هناك الامر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول انما اخذ
العرضي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج ولا يصح الحد به وههنا قد اخذ المامور والمامور به وكلاهما خارجان عن حقيقة
الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه
عن الحدية كما في حد احد المتضايفين فانه لا بد فيه من اخذ حد المضايف الاخر فانه لا يلزم ان يعتبر الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم واجيب
ثالثا بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالحد والحصولي
والموقوف عليه هذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الادراك ورد هذا الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي حضوره
لانه اي التعريف تحصيل صورة عن صورة متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا وايضا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا حصول فيه اصلا فتفكر ثم هو منقوض بامر
بفعل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور به الا ان يخص الامر النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضي بل وارد على المختار
ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فليس يقتضي الفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا بطاعة المامور به لانه اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط ما
التزم كونه امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر وقال جمهور
المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل وارد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس امرا وورد قول الحاكي والمبلغ والامر الادنى
للاعلى استعلاء فانها اوامر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الاعلى واجيب بان المراد افعل حقيقة وفي التهديد
ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امرا منه فان القرآن في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره
تعالى وهو القائل حقيقة والامر الادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امرا لغة بل عرفا ولا بأس بخروجه اقول او يقال الادنى اعم حقيقة او ادعاء وسفه
امر الادنى للاعلى علو الادنى او ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم منهم الامر ارادة الفعل واورد بان الممهد لعذره في ضرب عبده

تعريف الامر النفسي

وفي بعض النسخ المهدد اي من هدده غيره وعلى هذا قوله بعذره يتعلق بقوله يامر عبده بفعل ولا يريد اتيانه به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر
قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى ان يجيء مثله في الطلب فانه يامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا
ليس امرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والفرق بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عند
الخصم فانه فسر الارادة بما لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام
الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر
بعضهم بعدم الكراهية قالوا التعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة تكوينية وهي ما ذكر
ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتصارها مع الرضا واعطاء المشية وهي لا تستلزم المراد قطعا ونعلم
ارادة ما بهذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من اهل السنة رحمهم الله تعالى ونزل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا فاندفع بما قررنا وقررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل
ابو اسحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مامور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث بعدم
قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء الله ولا حنث فثبت الامر بدون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه ما فيه اما اولا
فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فما حلف فلا حنث لاجل هذا لا لانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة القديمة غير التكوينية كذا في
الحاشية وان حقيقته ترجع الى ما قررنا **مسئلة** صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري واتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والا ضاع الشرط
والعذر من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب
نحو ما روى الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد [illegible] والفرق
ان الندب لثواب الاخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستجلب الثواب وهذا لا ينافي [illegible]
التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو واستشهدوا [illegible] لمنافع الدنيا [illegible] والاباحة نحو كلوا واشربوا [illegible]
للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض [illegible] والاولى في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا [illegible]
الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ [illegible] نحو قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان
نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد [illegible] على الاباحة [illegible]
الامتنان وبعضهم [illegible] الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام امنين التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا لمن اعتدى
في السبت من اليهود بصيد الحيتان مكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا
او لا تصبروا ويختص بما اذا عطف النهي عليه وهذا النوع [illegible] يتوهم الرجحان والاباحة [illegible] التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي
التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين [illegible] الصبح [illegible] مستبعدا له مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي

وما الاصباح منك بامثل الترجي نحو ذلك الفتول حال كون القائل متبرئا الاصباح بل نحو مسه الفرق وقد ادرج في التمني ايضا الاحتقار نحو قوله تعالى
حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا للسحرة والمقصود منه الاحتقار وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد
من دون ان يفعل فعلا دالا على الحقارة ودون الاهانة فانه لا يكون الا بالفعل التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التخيير وقد ادرجه بعضهم في التكوين التخيير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت اي مختار في الفعل وقت زوال الحياء وقد ادرج بعضهم بعضا في البعض وقد اشرنا اليه مسئلة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في
الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فانه قوله الآخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو
انه للتحريم وهو تحكم فان كلاهما صيغتان طالبان فكون احدهما للحتم دون الآخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهم من جلب المنفعة فالم
عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة ولا ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين لطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان [illegible]
بالاستقرار على نمط واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي
وقيل هي موضوعة للمشترك بينهما وهو الاقتضاء حتما كان او ندبا وروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب لمشايخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري لايهما وضعت وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه يتيقن ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب او الاباحة ايضا لكنه متردد في انه لايهما وبعضهم نقلوا انه متردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج
عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه متردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام فخر الاسلام قدس
سره وقال وهو وجب التوقف في حكم الامر يوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف فانه يتوقف في النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في
التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن في انه لطلب الفعل وفي النهي
التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ ابن الهمام في رد ان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب فاين التوقف في انه لطلب الفعل او لطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتعجيز ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك فالازم عدم الفرق بين الامر والنهي
فعال وقيل امر الله تعالى للوجوب امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة في الاباحة وقيل هي مشتركة بين الثلثة من الوجوب والندب
والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينها وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك اولا ونسب الى المرتضى الرافضي
ايضا قال الشيعة فيما اختاروا هي مشتركة بين الاربعة الثلثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد نزاد عليها ويتفحص لنا اولا استدلال
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انها له فان قيل لعله اي الاستدلال
المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استدلالهم بكثير منها للندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم
الى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي مفيد للظن وايضا الاجماع احادي فلا يفيد
القطع الجواب لا نسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم اتفقوا على ان المتبادر منها الوجوب حاصل بالتكرار الى ملاحظة استدلالاتهم بالاوامر
وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجربيات والمتواترات وليس نقله احاديا بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد
القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فنقول يكفي في اللغة ويكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظن في الاصول فيكفي هذا

الظن والا لتعذر العمل باكثر الظواهر لانه المقدور فيها فانقلبت فاذن كيف ثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن اخرى دالة على ان هذه
الاوامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا للتاكيد المنع نهيت والمراد بالامر اسجدوا المجرد عن القرينة
ولولا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الانكار اذ لا انكار في ترك غير الواجب لا في ترك يحتمل غير الوجوب فانقلبت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة
دالة على الوجوب لكن لم يحكها القران فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية او مقالية لم يحكها القران غير قادح في الظهور فانه احتمال
بعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم على ترك الركوع
ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة للذم لا لاشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب
الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منها ايجاب الحذر اذ لا
معنى للندب فان الفعل لكان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان
يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وان بني على ان الامر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير تبادر على ان وضعه للوجوب اولا
فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب وهو اي وجوب الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فانقلبت يجوز ان يكون
المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام ايضا في كل حكم من الاحكام
قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراد اي حمله على مخالف المراد بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقاد بان
يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا بصارف واذ ليس فليس فان قيل امره
مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي تفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف
امره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما ورد من الدليلين انما يفيدان
وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغير الوجوب
والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداد بانه للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص
من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بانه
ان كان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون
في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستغراق ففي
للجنس ويتبادر عن الاية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايضا ما اورد انه
يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا
انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف فتامل ثم ههنا اشكال اورده مطلع
الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فمعنى الاية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون
صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على
ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداد ان الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب
والمباح لا يوجب الوعيد لوجه الامر ليس الا الطلب الحتمي وقد اجمع على ان صيغة افعل لعرفي للوجوب تهامل عنه ما لم يصارفا واستدل اولا بان

تارك المأمور به عاص ودليل قوله تعالى حكاية عن موسى أفعصيت أمري مخاطبا لاخيه هارون اي اخلفني في قومي قاله حين اراد الذهاب
الى الطور لملاقاة الشريعة كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك المأمور به
متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير ما حاصله الامر عهدية ولا نسلم تجرده الامر عن القرينة وهي ان اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ
احكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملئكة لا يعصون
الله ما امرهم قلنا ان تغير الاستدلال وتثبت الصغرى بهذه الآية وقد يمنع استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل عاص متوعد مستندا بان المراد
بمن يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتابيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه والاولى في اثبات الكبرى
التعويل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد هذا وجه وعليه امر فان غاية ما لزم ان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة
الصيغة ويدفع بضم الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد غفلوا انه ينفي
ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب
متوعد هف وهل هذا الا تناقض الا ان يقال تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وفيه ما فيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول
ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب فلا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع
عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض ان بين مفهومي الدعويين تنافيا بل ان هذا الاستدلال
ينفي كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هي ان كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المص و
الدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاؤه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف
الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح
في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما وانتفاء الندب للفرق بين اسقني وندبتك ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في
الاول في الترك دون الثاني فعلم انه فرق بينهما وفيه ان الخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من
كل الوجوه ولو سلم الفرق فلكونه اي ندبتك ان تسقيني نصا في الندب غير محتمل للوجوب وعدمه اي عدم كون اسقني نصا فيه فانه يحتمل
انصرافه عنه بصارف قيل وايضا لا ينفي الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اردت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع
وان اردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف
الاصل اذ الخصوص دخل في الافادة فهو اول اتجه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون
الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في ماهية الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل
بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان احوط واشمل فافهم اقول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث
الفرق بين المذكورين توهم يدل على نفي المعنوي ايضا اذ لازم في المرجح المطلق ويلزم في اسقني فتدبر قالوا الندب قالوا اولا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيئتنا والوجوب ينافيه و
بعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح ايضا مردود الى المشية الا ان يقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب المقدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد
المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي ثم يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فاتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
للندب وانما يلزم ان الطلب الحتمي للندب فتدبر وقالوا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السوال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعلي
والاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسوال للندب فكذا الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان يصدر ممن له
ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فربما لم يثبت صحيحه ولو سلم
فلا يعارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فانه ثبت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به ولما انفهام الصحابة
لم يثبت الا في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن الاعلى
الذي له ولاية الالزام يفهم الوجوب بكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين
مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وصحابه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام
متكلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام بانه لا يدفع كيف ولم يثبت نقض من الوضع في
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز ثم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع واما
كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب يستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فاي حجة في حسبانهم كما عرفت فافهم
فانه هو الحق ولا نسلم ان السوال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم
ان يكون للطلب متضرعا وهو غلط وبهذا اندفع ان الامر في هذا المنع سهل فان لهم ان يقولوا انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة
للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل لمطلق
الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلف فافهم وفي المنهاج لا نسلم ان السوال للندب بل السوال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس
للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان الدعاء بحر والطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب اصلا وفي الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر في الوضع
لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل ولك ان توجه كلامه ان السوال في اللغة موضوع الايجاب وان يستعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق
وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا تحقق الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب
وبينهما والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن ولم يثبت الا ما
من الحرج في الترك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك اذا قرر كلامهم كذا واعرض عن التقرير المشهور بان
الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية
وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او
الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا مدخل له
في معرفة الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف فيه وايضا يكون الاختلاف ح بينا واذا بطل
التواتر والاحاد بطل العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في المذهب الثاني من الاشعري قلنا اولا

لا نسلم ان العقل لا مدخل له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون فيه استقلال في هذه المعرفة فان اريد استقلال
العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر او احاد وكلاهما باطلان فح لا توجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الاخير
فانا نختار بعض الثاني ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالنقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ووقع الخلاف فيه للخلاف في
هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا نختار انه احاد وسلمنا انه لا علم بل يفيد الظن والاستقراء وهو كاف في
اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا نختار ان النقل متواتر كيف لا تواتر استدلال الائمة العلماء تواترا انما هو
وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما تحقق لاحقا والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلاف مثل القاضي والاشعري
فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون نهاية
وما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل متفتشون بمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في
السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتا لكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتا فمن اكثر مطالعة اقضيتهم وتواريخهم
علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر **مسئلة** الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو لا يعرف
بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا به بالطريق
الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والامدي وابو اسحاق الشيرازي وهو الحق
فان الايجاب هو الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك والامر تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين فحاصل المسئلة الامر للالزام
وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا اي طلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الالزام عقلا وهو الله
تعالى [illegible] او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له الولاية لكن بالالزام
[illegible] اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك ففي الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فهما مغايران
للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وحكى الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر
الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتغير [illegible] مجاز ان يقال اي غير ماموره بالنقل ودل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه وجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا صح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض الوجوب
لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا هما مباينان الوجوب ولا تصادق بينهما فاين البعضية وكذا تحير العلماء الاعلام
[illegible] ان يجعل محل الخلاف لفظ الامر والحاصل ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة
مجازا [illegible] المندوب مامور به امر لا ورد بانه لم يقل احد بان المباح مامور به الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عند اهل [illegible]
[illegible] المبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خلاف سنة فان الامام فخر الاسلام لا يبدي المندوب
مامور به حقيقة وايضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر
بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يدفع المجاز لان الحقيقة استعمال
فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه فلا يرفع المجازية مطلقا الا ان كل مجاز وضع بازاء معنى مجازي مع القرينة كما مر

وللمجادل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والاخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختياره كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة ح ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له ح فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له اي الخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزء الموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غيرا على ما حقق في الكلام والمراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على الاخر لاجل وصف جامع او حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فللامر حال كونه مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والندب

وثبوت ما به المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عندي واورد عليه بوجوه الاول ما اشار اليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل في التوضيح انه دقيق وبالجملة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت صحة نفي الامرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الندب او الاباحة وههنا لم يراد ابل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يراد ان بخصوصهما وان فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا انه تسامح على ما هو داب المشائخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه ينفي عنها المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتما ووجوبا وعبر عنه بالامر لانه هو فيقال النفل ليس مامورا وواجبا اي متعلق افعل مستعمل في الحقيقي مع انطباق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره عن نفسه الثاني وحاصل دليله ان الصيغ الواردة في محال الندب والاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء والخبر المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ايضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازه باصطلاحهم فانه باتهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر وهو انه هب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سلب الجزئية شرطا في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصها يكون استعارة البتة ولا ينفع الاكلا الا ان يثبت المنع من الائمة بهذا النوع من التجوز ولم يثبت الى الآن فالقائل ان يقول بهذا المجال انه نزع وحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة في محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لانه يكون استعارة لها طلبا فتدبر قال بعض المتاخرين الذي ... السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلثة ليست متباينة بالذات وانه التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه عرض للشدة والضعف والمتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب

ومن جهة الضعف الاعتبار الاخير مستعمل في الندب والاباحة فليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة
حتى صار في العرف كأنه مجاز قال ان معنى الاباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يتم بعد فانا سلمنا ان الاحكام الثلثة متغايرة
اعتبارا لكن صيغة الامر لاي شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغايرا لهما فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم
يوضع للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد اعترف بالقصور
عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام **مسئلة** صيغة الامر
الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا
للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في
المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر وقيل الامر بعد الحظر لما طرأ عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب للاكثر غلبتها اي الاباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اي الحقيقة
اللغوية لانه اي الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها رواه في صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن لحوم
الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكر الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا للاباحة الى غير ذلك من الامثلة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وما قيل في الجواب ان الاباحة
فيها لدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اي لانتفاعنا فان الاصطياد مثلا انما شرع لنا كله وتلذذنا به كله فلا ينقلب علينا اي
لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ سقوطه وهم حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
لفقدان الدليل على الناقل المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي لا يثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الامثلة قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل فصارى امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو منع حدوث العرف
مستند الى قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءته فاطمة
بنت جحش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض
فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمقصود فان الامر فيها الامر
للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الاباحة الموجبة للعرف فالامر راجع الى الاستقراء فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة
ولا مانع منه فانه كما يكون الانتقال من التحريم الى الاباحة يكون منه الى الوجوب واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب ومتمحض للاباحة قلنا ابن العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتمسك الشافعية الذين وافقونا قالوا
لو كان كذلك اي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لامتنع التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التصريح بخلاف الظاهر
فهو متغير عن الحقيقة العرفية وان تقرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر وقيل نختار منع بطلان اللازم كيف
والخصم يراه متغيرا وليس الا المناقضة الظاهر فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ المامور بالمرة اي باتيان الفعل مرة ويحتمل
التكرار بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزوم العدد واختاره الامام الرازي والآمدي وكلاهما من الشافعية
ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي ان هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صرح وقال عندنا وايضا صرح
المص انه لا يحتمل العدد عندنا الحنفية واذا لم يحتمل العدد ولم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المص
اياه بانه يابى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر [illegible] فانه لا يجب مطابقة كلام استادنا لكلام الحنفية وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم
مدة العمر ان امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وتابي عنه بعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل بالوقف في حقها اعني المرة والتكرار للاشتراك
بينهما او الجهل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في الحاشية لنا اولا اجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا على الطلب
في الاستقبال من المامور وخصوص المطلب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو لطلب
الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصادقيها فيحتمله في الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال كيف الصيغة عند بعض
للمرة فانه كما تقرر بالدعوى ولعل المراد به منع الاجماع والا فلا مساغ ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه يجوز ان الامر ماخوذ من المصدر
المفرد الدال على الوحدة [illegible] وانتظر فانه سيجيء ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب
والمادة للطبيعة فالامر انما يدل على طلب الطبيعة فاذا اتى المامور بفرد واحد فانقضى الطلب ولو اتى الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الاتيان
بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون التكرار مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح
لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يابى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس فيصل الا باندراج معناه في مفهوم الفعل وقد
ثبت اجماع اهل العربية على ان المندرج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة
وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى هذا التقرير اندفع ما ورد على التحرير من انه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل
بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والتقرير يعيد عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسيجيء
ان شاء الله تعالى ولنا ثانيا صح افعل مرة او مرات فيكون الفعل عاما من المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع
فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد واعترض يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تاكيدا وبالمرات تجوزا
قال [illegible] خلاف الظاهر فان التاسيس وهو الاصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال صحة
لا يثبت [illegible] انه يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ومجازا في المرات وفيه ان في هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
[illegible] حال التقييد بها لا يمنع خصوصية حال الاطلاق في احدهما وهذا الدفع ظاهر
[illegible] وقوله هذا الدليل منقوض بل افعل مرة او مرات على المذهب الاشهر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار فحمل على الفعل مرة على التجوز ومرة على التأكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا
نقول الامر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمتنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من
مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد
عرفت ان التجوز على هذا النحو لا يجوز فتامل وتمسك اصحاب التكرار قالوا اولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع انها مامورة
انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه
لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي
فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وهو اي الغير الموجب للتكرار تكرر السبب وهو الوقت في الصلوة وتكرره
ظاهر وفي الزكوة السبب النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة
فتامل فان قيل ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي مدة العمر فوجب في الامر لانهما طلبا
فحكمهما واحد الجواب اولا قول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المنكر وبه اتى القائل بالتكرار في النهي الا على
المستوي بينهما والحق انه لا ورود لهذا الان له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصوده الجدل والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة
فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك
طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان
اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر عن الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء للحقيقة واذ المطلوب
في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين ما وجود الحقيقة عرفا ولغة واذ في
الامر طلب للحقيقة فوجود في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والآخر للكف وحاصله
ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع
الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بسند فانهم ربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في
الامر مانع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للكف عن المنهيات الاخر اذ التروك يجتمع
لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزوم التكرار دون
الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم نسخ اي انتساخ كل تكليف بعده ولا يجامعه لانه متاخر رافع للتكرار
وهو اي نسخ تقدير وقيل انه ان يريد انتساخه بالكلية فلا نسلم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا يثبت في التداعي وان اريد انتساخه
في الجامعة وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فليلتزمونه وفيه ان الكلام في الدلالة الاولى الارادية والا فلا ينتاسخ التاكيد
غاية ما يحتج من المانع منعه الارادة للزوم الاستحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ادعيتم انما الممنع كذا في الحاشية مامول على انه يتم في الافعال المتضادة
فقط دون غيرها من الافعال وهم قالوا انه يدور التكرار ان المعني والافعال المتضادة لم يكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان
تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في الطلب لا يتحقق الدلالة
والوضع لانها ضائعة فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى تحصيل القياس بان يحمل كل لفظ على ما يليق في الصيغة والدلالة على التكرار

ودلالة صيغته فاذا لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة
عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يندفع هذا بما اجاب به بما في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في المآل ليس ايضا الصارف
ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر نهي عن جميع اضداده
كما مر في الاحكام وهو اي النهي يستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد
يرتفع نقيض المامور به فلو جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين
لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي
يستوعب بل انما النهي الضمني بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد
متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المص بان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه
اتحاد الزمان فمعرفته دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا
قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي كله دائم بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل
على دوام النهي بكونه منفوتا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه ادى مرة فلم يبق امر حتى
يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا
غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شيء ورد النسخ
وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نمنع تكرر الامر
بتقييد الدوام والتكرار وتكرره بسبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فان كان الوجوب تكرر
بتكرر العلة او ثابتا للتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الاتي وانما ينتسخ من غيره فقد دريت ان القول بعدم التكرار انما
ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول مجيبا وروده اي ورود النسخ قرينة للتكرار
اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست له للعموم وانما ثبت بالاستثناء
الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو متحقق
دال على انه قد يتكرر من خارج فتدبر تاملوا المرة قالوا اولا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نسلم دلالة
الامتثال بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا انه انطلاق فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ايضا
المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى ندائه بلغو المرة الثانية هذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على انه
مفهومه لا يحتمل التكرار والا صح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب الى المباينة فتذكر وسيجيء ان شاء الله تعالى وجه دخول المسألة

... ماله وعليه فاتقل قيل في حواشي مرزا جان فيه نظر اذا المرة يحصل في ضمن التكرار فيصح الامتثال به فان الفعل الصادر عن المامور في
... الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم يكن مطلقة
لم يصح الامتثال الا بفرد معين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينهما كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه تحكم اقول المراد
بالمرة ما يضاد التكرار ويضم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في
المآل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فتأمل الفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الامتثال بها والا لم يكن من
الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسوال سراقة اجعلنا هذا لعامنا ام لابد والحق ان هذا سوال اقرع
ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان
تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدرر المنثورة واما سوال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى
مسلم عن الامام محمد بن الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن مالك ابن جعشم العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصابعه واحدة في اخرى فقال دخلت العمرة
في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل للاشتراك لفظا بانه لولاه لما اشتبه عليه [illegible] تسأل او يستدل به للاشتراك معنى بان السوال كان لتعيين
احد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السوال قال المص وكل محتمل بحسب الظاهر
وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم راى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وهذا [illegible] من بعيد فاعرض
عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشهر الحج سبب ام لا فسأل
فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وروى بعض ائمة السنن ان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد والمحكي عند الحنفية خلافا للشافعي لم يفرد اكثر مشائخنا هذه المسئلة وفرعوا على المسئلة
التكرار مسئلة مطلقة وتعقب عليه في التحرير بان الطلاقات الكثيرة قد يكون تطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مستبدأة ولعله لهذا
افرده ويؤيد هذا ان التكرار اتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد اخرى والعدد تعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة
مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والتعدد او التكثر ربما يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان
المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وتبديد [illegible] انه بعض سادتنا صدره في محكم الاصول التعدد متفرع على التكرار
وان مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء يتكرر بسبب وان كان التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد ولا اعتبار بشأنه
الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا ايراد عليه فتدبر لان ضرب مصدر سناه او وضع ضربا لانه
مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو مفرد منكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل فهي ليست
اسماء للحقيقة من حيث هي والا لصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان [illegible] الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل
العدد اصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة ولو كان كذلك
ولهذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد عرفت انه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور للموضع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتاكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل اصلاً فتامل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقائه بمعناه المطابقي في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن ان يقال ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر بمعناه المطابقي مندرج في الفعل فتامل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال ايضا لا يكون الا بالاتيان بها ابا الواحد وبلغوا الاخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى بالحقيقة المطلوبة اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الامتثال بالاول ولغوا ما بعده الثاني واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغوا الاخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكثره بحسب ... مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطليق وهو المبدأ ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ الماخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العربية يتفقون على ان المبدأ الماخوذ لا يكون الا لا بشرط فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس وهي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك وطلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس اما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر يحتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان ... كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الاخر فهي ايضا بعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد ... او الثنتان فان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركة فيه كذلك ... بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك ... من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس لانها جنس واحدة واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كل ما يجتمع شيئان يكون واحدا بل لا بد من ... الشارع احكاما مترتبا على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع للاحكام غير احكام الاحاد وحدها لا توجب الفرقة في اسمال والبينونة الغليظة وخروج المحل عن محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الاحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الاحاد لم يكن بها وحدة ولا يقال ... انه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام اخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين ... على الكثير ايضا كما في بعض اسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل والطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على ... واثنين ... فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا ... على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالعدد لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انها صوم ... الطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف ... لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذ لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام فنام فقعد ثم قام فلا يقال ... قيام كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادي اعلى ندا على انه ... يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

فيلزم صحة نية الثلث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان يأتي بالفتح والنقيل لو لم يحتمل الامر العدد لم يصح
تفسيره بأي بالعدد ومثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره بالثنتين فيتعان قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير فان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد التقييد
بالثنتين لا بجرد عن الوحدة واريد بجنس وقيد واما اذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت
بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت مرارا ان الثنتين ليس مدلولا مقيدت
ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الاخر فلو ماتت قبله لم يقع شيء وهذا يتاتى على
ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد مفيد لمعنى لا ان المطلق يدل على الطلاقة والقيد يدل على معنى آخر **فرع** لو حلف لا يشرب ماء
انصرف الى اقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان
الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات فيشرب ما شاء ولا يحنث لورود النفي على المجموع ولم يشربه للعسرة ولو
نوى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما قالوه فيه ما فيه ووجهه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي ان
يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في السلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شيء عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باعداد كيف ولو صح هذا لزم صحة ان
يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها باعداد كثيرة وايضا لا يكفي الصدق عند العقل
بل لابد من الصدق عرفا ولغة ولا شك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل هذا ضروري والا مكابرة فتدبر **مسئلة** صيغة الامر
المعلق بشرط وصفة قيل موضوعة للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط والصفة اولا وقيل ليس الامر المعلق له اي
للتكرار مطلقا فان كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى
الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكررها غلط ولا يصح تغليط مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان
علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المص انتفى الاجماع قطعا
لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكري القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان هيئته للطلب
فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان كلما فلا يفهم
منه التكرار فانه اجمع على انه ليس كلما و اما التكرر بالعلة المعلق عليها فلضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف فان
المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر
بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف ونقيل ان مراد من
قال به بالصيغة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تخلف عن الدال قلت
فح آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة انها غير موضوعة له فافهم فان قلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق
به لاجل العلية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتباره علية للطلاق فان قلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية
في السرقة الثالثة لتقييد السارق اليسرى بالسرقة الموجبة للقطع وجلد واني الزنا ابدا بالزنى بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان كليهما علة قلنا اشتهر
علة لقطع يد احد اذ اليدان لا يقطعان بسرقة واحدة اجماعا و بيده ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق

مسئلة

هل يتكرر الامر المعلق بالشرط او الصفة

ان والاول ان يقول

والسارقة فاقطعوا لا يوجب الا قطع جميع ايدي كل من تملك اليد هي اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع
ايضا وبه جرى السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة بسرقة فات المحل للقطع فاي شيء يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق
لا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فالثالثة فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير او الاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق
بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرر المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرر في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرر ولا ينفعكم
هذا ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تامل فتامل بنكر والتكرر في العلة قالوا التكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدونها فاذا تعدد وكذلك وجب تعدد
المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد قلنا التكرر يكون باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه فكلما وجدت وجد وان الشرط
فانه لا تقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد والشرط انما هو باعتبار الماهية فاذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعا فتدبر مسئلة
القائلون بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فاما اي فيقولون
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التاخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد بوقت محدود
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عامدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري في الكفارة ... والصلوة قال الله تعالى ...
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب
للفعل في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البدار اليه هو الصحيح عند الحنفية وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزي الى الشافعي ... لم
ينقل من الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي ... قيل يوجب
الفور فيأثم بالتاخير وعزي الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبنى الخلاف الواقع بين الائمة ابي يوسف ... الامام محمد ...
في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فزعم ان الامر عند ابي يوسف للفور فوجب الفور عنده والامام محمد التراخي بمعنى الطلب المطلق ...
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الاتي في السنة المتاخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ... الامام ...
وحجة ابي يوسف ان الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتاخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ... كما ...
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما نسب الى التاخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما ... قبول
الشهادة بالتاخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل ادائه في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابو بكر ...
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور ...
فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فلعله ياثم ...
من ان الصيغة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ...
موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره توجب كونه قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء ... الاجماع ...

او لا استلزم للفور والاوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها للبينة قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل لفهم بالقرينة وهي طلب السقي عند الحاجة
ولحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر يحمل عليه الحاقا له بالاعم الاغلب في الاخبارات
والانشاءات والجواب اولا اقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا
واتباعه فلا نسلم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شانها وقد صرح هو ان حقيقة المطلق عرفا هي الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال
ولا يقصد بالمخبر بل المضي مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهذا السند جيد والجواب ثانيا
لما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير
تماميته يفيد الاول اقول مراد المتمسك ان زمان متعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا او المخبر والمنشئ يقصد ان وقوع متعلقها فيه فكذا متعلق الامر
وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع القيس حاصل الدليل الحاق الامر بسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق
ليس قياسا بل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة
عند المتتبع فهنا لا بد من تتبع الانواع الانشاءات والاخبار مع وجود الامر وعدم تتبعه الاستقراء بل هناك استقراء لبعض الانواع وقياس الامر
عليها فما تم الا القياس والجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال لا للطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال
اما فورا كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض
اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس مراده بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من آخر الماضي واول المستقبل وهو الحال العرفي فالفور
داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره هذا القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع
من اهل العربية والفور ليس الا اول المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور فتقرير تدبر لعل قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان يكون
الامر للحال لكونه انشاء ولم يمكن والمقارنة كالحال لا للقرب فجعل الامر لما يقرب الامكان لم يبعد كما قيل في الحال المعمول في الفعل فان اصلها
ان يكون مقارنة للفعل ولما لم يمكن في الماضي التزم قد ليكون قريبا فافهم وقالوا ثالثا النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضا والا يلزم
ارتفاع النقيضين وقد تقدم مثله في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك [illegible] المبادرة الى السجود فهو للفور وجميع الاوامر على نحو واحد فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقا بل مقيد
لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي [illegible] الكلام في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فلا تدبر وقالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فاما الى وقت معين ولا دليل عليه او الى وقت يعين الوقت ملعين كبر السن قال الكبر
لا يعين اذ كم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن
موخرا فلا يصلح الكبر معينا للتاخير او الى آخر ازمنة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير
فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا وحل الدليل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر ازمنة الامكان دون
التفويض اليه بان ياتي في اي زمان من ازمنة القدرة فتدبر فائدة الطلب في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التاخير في الحج مع الاثم بالتفويت
في العمر بانه اذا سأل سائل وقال قد وجب علي الحج فهل لي التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت

مع التقوية والقائلا لا يحل لزم الفور وانقلنا الكلام فے علم الله موتك فالتأخير حرام والا يحل فلا يصح هذا الا ان ما فے علم الله تعالى مجهول
عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ المداد بانه للمفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك
العام الآخر وح صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز له التاخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن فللمفتي
ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجاءة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا يذهب
عليك ان مدة السنة مانعة عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت لطول المرض اسبوع وشهر غير نادر فاين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب
على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى ظهور المرض الوبيل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها الذي هو اداء الواجبات
وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبالجملة
الآيتان الكريمتان تدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا فيه لو كان الاوامر للفور لم يلزم كون هذه الآية تاكيدا لها
وان لم يكن للفور يكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة
فلو لم يكن الاوامر للفور لزم انفساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور
او مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال
للآتي للواجب في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة
وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر
انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويلات الأخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم الدليل لدل
على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة فلا تقريب فيه انه ان اراد الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان
ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانه يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور
هذا فتامل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات جائز التاخير الى آخر الوقت
اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت
ولا شك انه لا يجوز التاخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب
كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغايته
ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغايته
ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التاخير كما ظهر الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا
يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما المقتصدون
فذهب معظمهم الى انه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا اسرف عليهم في حكم الوقف وذهب
الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى
بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل ياثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب انتهى ووجه احتجاجه بان ال

تحقق ما لشك في جواز التاخير فوجب الفور وهذا الظاهر محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التوقف
ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة والآخر على الخروج والشك انما هو في الاثم في التاخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن ان يحمل
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجبة بدليل آخر كالامن عن الفوت ام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا ليامن عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بالتاخير
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العهدة
لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه اذا نفس الواجب
فيحكم بانه في آداء ممتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه حمل كلامه وقسمه دليله بقوله وجوب الفور وجواز
التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا لا للثبوت الامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار انه ادى نفسه
واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غيره انه وفيه نظر ظاهر لانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه
امتثال بحكمه [illegible] والايقاع المطلوب بنعم ورد وقيل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فلا قطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء [illegible]
[illegible] بوجوب الاداء فتامل قلنا لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاتم قد دل على انه للقدر المشترك **مسئلة** الامر بالامر بشيء لغيره ليس امرا
من [illegible] بذلك الشيء [illegible] كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داؤد وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فهذا ليس امرا للصبي من قبل الشارع وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر للثاني من الآمر بالاتفاق
كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلانا بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر بقل الخطاب فيه كانما
والمخاطب بقل مامور بنقله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا للثاني لزم معصية العبد عند معصيته السيد في قول للسيد
مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يامر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مامور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلتزم الخصم
العصيان عن العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى
امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امرا للثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف
فيه بالاستخدام واورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امره موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة واجيب
ان الكلام في ان المقدر الامر الصادر للسيد بامره بل هو امر له منه [illegible] فلا توقف للامر له على امر السيد وامره وعدم امره سواء في تعلق الامر بالعبد
من الآمر فلزم التعدي قطعا فلا اعتبار بمنع الايراد ووجها آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد بالواسطة اي بواسطة الامر للسيد فانه اذ الامر جعل السيد سفيرا فهو اذن له
وليس تعديا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تامل فانه يتحقق بالقبول واستدل ثانيا لو كان ذلك امرا للعبد لكان [illegible] للعبد لا تبعه
ان الامر بالشيء والنهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل ورد بمنع بطلان التالي لجواز النسخ اي يجوز ان يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
نسخا له ومنع المناقضة في الانشاءات وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام [illegible]
لان العقلاء يفهمون هكذا قالوا فافهم ذلك اي كون الامر امر المامور من امر الله رسوله وامر الملك وزيره بان يامرنا والامر على
منوال واحد فيكون الكل كذلك قلنا انما فهم ذلك بقرينة انه الرسول او الوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم والعارف من التاكيد من تعريف نحو صل الركعتين صل الركعتين او غيره كاسقني اسقني فانه اي فان كل واحد من الثلثة مؤكد اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فلان المعاد معرفة بعين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وحينئذ فيندفع بالاول قيل الامر الثاني تاسيس جزاء لقوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واقع الاول اي القائل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة الجديدة لا لنفي الوهم كما في التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهو معنى ما قال الآمدي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب والفعل مرتين الى غيره اي الوجوب مرة ثم ما قيل في حواشي مرزاجان لا يلزم في التاكيد استعمال صيغة الامر في غير معناه حتى يكون مخالفة الظاهر الا ترى ان زيدا الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول مندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع الكلام وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه في التاكيد لا تحصيل البتة وفيه اي في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وفي الثاني اي القائل بالتاكيد كثرة التكرار في التاكيد فالظن تابع للاغلب ورجح هذا الراي بان الاصل براءة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فانه فيه وجوبين وعورض بالاحتياط فانه في التاسيس اذ بالعمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتاكيد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بتعيين وفي التاكيد احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرء الشك من بعد كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلة فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان وتتمة منه وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة ايتانه لا يعارضه شيء فتدبر وفي التعاطف اي فيما كان الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اي في التعاطف لم يعهد فيعمل بهما الا بمرجح من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما فانقلت فعلى هذا المطلوب في الامر باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما فالمؤدي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لان المؤدى غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والسلم فيه والا لزم الاستبدال قال ومعنى قولهم الديون تقضى بامثالها انها تقضى بافراد مماثلة لها لان الديون اوصاف في الذمة والمؤداة افراد لها لا انها تقضى بهوية معينة لا لانها ثابتة ونحو معينة وجبت على الامين اداؤها والفعل فيها لا انها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمؤدي هذا الدرهم وهذا مغائر له بنحو ما من التغائر فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه ان انطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه صرح المطلوب جزئيات حقيقيات مجاز افتامل فيه فانه موضع تامل لنا ما تقدم في المبادي الكلامية من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها والفعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضي قائم فان المبدء الماخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الامر فتدبر واقول ولنا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا لكان الضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لا بعينها لا يصح طلب الفرد المنتشر فيها لذلك

هو الطلب المعين اي معين كان لانه مطلق التشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعينه والشيء لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال
كذا في الحاشية فافهم وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالاولى ان يحال الى ان المعين غير معلوم البتة بالفرض
ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المعين اي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمهية فانها على زعمه مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف المتعينات
فانها تصلح للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال اصلا وهذا قريب مما ذهب اليه مشائخنا ان معنى الامر
او قع فرد فتامل فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرة في مفهوم وقد نفى عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهية يستحيل وجودها في الاعيان
فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادي الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود متشخص جزئي لان الوجود بدون التشخص غير
معقول ولا شيء من المهية الكلية بجزئي قلنا فرق بين لا بشرط شيء وبشرط لا شيء اذ حصلت علمت انه ليس بشيء وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر
الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان للمهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شيء اي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها
كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في اطوارها فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذا اقترنت بتعينات وهي الكلي
وهي الجزئي واعتبار اخذها بشرط لا شيء اي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذه الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء
اي بشرط كونه معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والمهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها ايضا
واذا عرفت هذا فقوله كل موجود متشخص ان اراد ان كونه شخصا مجامع للوجود فمسلم والمهية لا بشرط شيء ايضا شخص بهذا المعنى وفي الكبرى
ان اريد المهية مع الكلية فمسلمة ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغاير المهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبعية وان اراد كونها
شخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهية التي يكون معروضة للكلية ولو في حين فهي ممنوع فان
المهية لا بشرط شيء هي التي تصير جزئية متشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب من الامر ما هو عرضي للجزئيات فليس
موجودا عند القائلين بوجود الطبائع بل الحق ان يقال ان المهية لا بشرط شيء محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال
واذا وجد الانسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجودا عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة اولا وبالذات ثم انه لو ذهب
الى ما ذهب مشائخنا الكرام رحمهم الله ان المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المهية لا بشرط شيء استراحوا عن هذه التكلفات فان الفرد
المطلوب موجودة بالضرورة وان كان العنوان عرضيا له وغير موجود حقيقة وبالذات فتامل فيه **مسئلة** الاتيان لمامور به على وجهه كما طلب
مع الشرائط والاركان هل يستلزم الاجزاء ام لا فان فسر الاجزاء بالامتثال فنعم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الامتثال الاتيان بالمامور
على وجهه لا غير وان عرف بسقوط القضاء عن الذمة تحقيقا او تقديرا كما في الصبي ونحوه فالمختار عند الاصوليين كلهم انه يستلزمه ولا قضاء على الذمة
وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا يبعد من الحكيم ان يبقى الذمة مشغولة بادائه ذلك الواجب المؤدي ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا يبعد
ان يثبت في الذمة مثل الواجب ويسمى قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة بعد ادائه بديهي لا يليق
بحال عاقل ان يتفوه بانكاره فضلا عن تخذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار ينادي اعلى نداء بكون النزاع
معنويا فهو الاحق بالقبول فيحمل قول عبد الجبار من غلبة الهوى على العقل هذا الفساد لا كما اقول لا بقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف
بالضرورة في المعاملات كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من العبادات فلا يبقى الطلب
بعد الاتيان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء فلا قضاء للمثل

ان يقول حسب ان اوضاع الاداء امرواحد لكن حكم بقاء لا اقتضاء في المعاملات اليس من جهة كونها مامورا بها بل لامر خارج هو ان المقصود هناك وصول المال مرة جبرا لحقه وكذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل
ولنا ثانيا لو لم يستلزم الاتيان على وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان اقتضاءه باق لعدم تعلق بعد الاتيان الالكونه محلا لمطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به على وجه فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجاول بان بعد عدم الاتيان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك اي على وجه فبقاء الاقتضاء يجب القضاء لاينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه واركانه فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط ويجب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فلا سقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة فاي شيء يسقط بالقضاء والقيل يكون هذا اشتغالا آخر لابد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي هذا قضاء صار النزاع لفظيا فافهم ولنا ثالثا لو لم يسقط القضاء وبقي مطالبته لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعده وقيل الثاني ليس عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطبائع الكلية ممنوعة فانه ليس تحصيلا له بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتي به على انه لو تم ما ذكر من ان المطلوب في الامر الطبيعة الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لاينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان تقرير الكلام لمثل هذا بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء ذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير فوت ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب ان كان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فلا شغل بما فاته منه شيء فيكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهران استدراك ما فاته من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المامور بها فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف واذا ظهر خطاؤه وجب القضاء لانه لم يؤد المامور به مع شرطه وانما لم يأثم بعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالخطاء والنسيان يسقط بها الاثم فافهم والجواب ثانيا بمنع بطلان سقوط القضاء لان المسئلة خلافية فلا حد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها بظن الطهارة الا ان مسئلة

عند الجمهور اتفاقية فلا يتأتى هذا الجواب من مسلم والجواب ثالثا بأن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الأول قد سقط
الظاهر أن هذا الجواب باختيار الشق الثاني يعني إن كان مأمورا بالأداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضا ساقط وهذا واجب
آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لأنه لم يعهد في الشرع للعجز مثلا فرض غير الأداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا
في غاية السقوط فإن القضاء إنما شرع لاستخلاص ذمة قد شغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لأنه إذا سلم أن الظان للطهارة أدى
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء لإسقاطها وقد يجاب أولا بأن هذا أمر مرتب على أداء الأول بالأمر الثاني من غيره
وهذا غير واقع للإيراد فإنه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع أصلا وإن قيل إنه وجد هذه الصلاة كان استشهادا بالمتنازع فيه وثانيا بأنه قضاء
ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فإن الكلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فيلزم غير المعهود
قطعا ثم إن الموجبين للأداء ثانيا قد اتفقوا على أنها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الأمر
بظن الطهارة ما دام باقيا والأخبار تبيان المثل هذا أيضا اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه وإن كان خطأ في الواقع فبعد
ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا إثم لأنه غير مقصر فانقلب الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجوب القضاء
إما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء أو بسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الأول وأما أن المأتي بها انقلب فاسدا لظهور فساد الظن
وكانت الصحة مشروطة ببقائه ففيه أن الانقلاب غير صحيح لأن العمل متى صار مسلما إلى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يحيله بعد ولا يمحوا
من ديوان الثواب قلت إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فإن استمر الظن تكون صحيحة وإلا فيبقى الذمة مشغولة
فيجب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فإنه يخرجه خروجا موقوفا فافهم أقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لأن الأمر ليس إلا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن وإن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات
فقد امتثل فيلزم أن يكون الأجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد إن للمخطئ أجرا وللمصيب أجرين مطابقا للحديث على
في الصحيحين إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد يدل على خلافه لأنه يوجب عدم المساواة في الأجر
فتدبر وهذا إنما يقاس بعمل جزئي على استخراج حكم كلي واجب العمل إلى يوم القيمة فإنه إصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل
والأمارة عليه فالخطأ فيه للغفلة عنه فلا بعد في افتراق الإصابة والخطأ وأما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يمكن
الاحتراز عنه مع وجود الإخلاص الموجب للثواب ألا ترى العمل على حكم خطأ يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الأجر شيئا فكذا هذا فافهم

فصل النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء فخرج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الأمر وأورد نحو كف عن الزنا فإنه اقتضاء للكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع أنه أمر وأجاب العلامة بأن المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضي ومأخذ اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وإن كان تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال أقول الأقرب في الجواب
أن في كف وإن كان الاقتضاء بالصيغة لأن صيغة الأمر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها أي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة
في لا تزن وهو أي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكف أمر فإنه طلب
وباعتبار الإضافة إلى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الأصولي لم يتعلق به وحده وإلا فيلزم العلم بالمقا
إلى الأمر بالمقايسة فالنقض على منوال تعريف القاضي قول تقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل

الفعل استعلاء والقول بمن دونه لا تفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليهما مثل ما يرد هناك ويدفع بمثل ما دفع به ثمه
ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
للكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول ومثله في الصحاح الدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا الارشاد نحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم التحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا الياس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان اخر كالتسوية
والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل الصيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغته اي ظاهرة في الحظر دون الكراهة
كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس اي ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او متواطئ موضوع
للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر خبرته والخلاف يعني الخلاف ههنا كالخلاف ثمة ونقل الاستاذ الاجماع
على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما منع الاجماع فيخالف فيه وقد توقف الامام فيه وهذا انما تيسر لو ابدى
مدرك الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لان النهي
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في لغة النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وجه ما لم يحكم بتغيير اللغة
عن موضعه والكلام في انه مكابرة القائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه عاقل يامر الا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده والنهي
نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المقتضى فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل
ولا يكون واقعا الا مترتبا الاثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الاثار فافهم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوع من التقابل ايضا فيجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها فيه التنا
في في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا او عقلا
وفيه انه يطلب الايقاع للمأخذ في العين وظاهر ان الموجود فيه يترتب الثمرات والاثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر والا لما
صح منه طلب الايقاع فتامل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيما يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اريد
الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرة الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه ان الحنفية وهو الصواب انه لا يقتضي الفساد بل
يقتضي الصحة في الشرع عبادات كانت او معاملات وتختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان اريد اعم من ان يكون الفساد
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لا لاجل الذات ومقارنته [illegible] في مقابلة فانه لم يذهب

احد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح
به في المختصر قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا
بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي
بما هو نهي من غير ملاحظة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسئلة واما في الشرعيات
وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتامل فانه موضع تامل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد
بالنهي مطلقا عبادات كانت او معاملات فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجيء ان هذا ان سلم في غير الشرعيات اما فيها فغير مسلم ولو سلم فلعل الكل
لانه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتج
في الفساد بغيره اسي القرينة الصارفة نحو الفساد وشرعا لكن استدلال الحنفية يدل على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم الدليل
على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة عنه من الفساد فتامل وثانيا حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم
انما ينهى عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرة اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة الناهي انما تقتضي مطلق القبح
لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وان استعين بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا كان المطلق
الدال مطابقة … افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم بالضرورة حكمة الناهي
من باب الاقتضاء … الالتزامية … والانصراف فيها الى الفرد الكامل بل ينكشف لك ان شاء الله تعالى ان حكمة الناهي لم تقتضيه
… في الشرعيات … والقبح … فانظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل النهي
على الفساد لناقض التصريح بالصحة … باطل فان العلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعلته
… كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان التصريح بالصحة … ان تقرير … بانه لو كان والا على الفساد لكان التصريح
بالصحة مناقضا له … عند العقل كما ان … مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان التالي
تامل يقتصرون على الفساد في العبادات قالوا العبادات مامور بها فلا يكون منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب بجواز ان يكون النهي راجعا
الى الوصف … مامور بها بالذات وانما النهي عنها لاشتمالها على الوصف فلا تضاد ولتغاير المحلين للمامورية والمنهية وهذا
الجواب انما … الفساد … مدعي الفساد ان هذا انما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية
وانه ليس في المعاملات … عليه اصلا بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر فتدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنه كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا
عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها فيها في النفي كذا في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها
… فلا يكون مامورا بها الا ان يراد بالمامورية اعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا
عنها … الدفع … حرام فيتعلق به النهي وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات … في المامورية والنهي والمعاملات غير مامورة فتوجه الكلام بها انها غير مامورة
لكنها مباحة … فينافي النهي فان … ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها الفساد وهو خلاف مذهبه

المستدل وتم النقض وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مفاد لحاله ان فرق بان الاباحة لذاتها والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب صلاحيته مرفع قد بان لك ان الجواب الصحيح هو ابداء التغائر في المحل وتشييد ركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب فخلت العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بعد ان يقول الناهي جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت ما حجبك لا يخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك ويثبت مع الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دنياوية بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح قال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان المنافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العلية لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه ابطل اجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بوجوبها فاسقوط عن الذمة لفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية ان المنافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفهمه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتض للصحة فكيف يكون منافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب

مسئلة المنهي عنه لا يكون ممتنعا مطلقا وعن المكلف عندنا خلافا للائمة الثلثة مالك ابن انس ومحمد ابن ادريس الشافعي واحمد ابن حنبل رحمهم الله تعالى وهو ثاني جوازهم لنا انه اي المنهي عنه مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وايضا النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا ولا شيء من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعا وان ورد اولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغائر لهذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع نفعله واجب او ممكن وضده وورود النهي صار ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال واليا اقول يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اي حقيقة النهي لانه يمتنع بالاختيار الا بالضرورة والآن يصير امتناعه بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فان قلت لعل مقصود المورد ان الحقيقة الصلوتية لها شروط واركان ابانها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا نهى عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا نهى عنها من غير الطهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به تعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك في ان الشيء بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بيناه وقد ظهر من هذا انه لا يصح ان هذه الشرائط بالنهي اصلا بل النهي يقتضي الصحة

المنهى عنه بمفقاد الشرائط الشرعية ثم افيد نعم يستبان بالاوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فاتقلت فقد جيء الشرائط بالنواهي قلت سيجي جوابه بالتجوز في المنهي عنه او النهي فان قلت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما امتنع في الشارع المنهي فيجوز ان نهي عنها حال عدم الشرائط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست بمشروطات من غير شرط بل ولا يمنع تعلق النهي بها وانما تمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم فقدان شرط او ركن بدليل آخر لا بد ان نحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل عليه لان الحقيقة اصل فلا تترك وبهذا يندفع ايضا ما قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهي المتعلق ههنا عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بان النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بان الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهي عن امور ممكنة بالذات فيستحيل ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالممتنع وهو كاف في المقصود هو من ايجاب الفساد الذاتي لانه وسيجي حله ان شاء الله تعالى مع ان الائمة الثلاثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلوة وتركها موجب للبطلان وجوز والحنفي التعلق بهذا صريح انهم يجوزون كون الصلوة الكاملة جزء منها منهيا عنه مع ان الشيء منفكا عن الجزء ممتنع بالذات فافهم واورد ثانيا النقض بنحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي وابو داود فتدع الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة مع عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن بعدم الشرط او الركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر قلنا هذا محمول على بيان انتفاء ايام الاقراء يعني النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس يتحقق صلوة في ايام الاقراء والقرينة في صيغة النهي او قلنا النهي راجع الى الايقاع والعزم عليه لا الى الفعل فالمعنى دعي عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا يتحقق الصلوة فيها والعزم على المحال ممكن ولا يمتنع الاعتقاد بالاستحالة بل هذا ايضا امكان من غير فائدة وانما قلنا على احد هذين المجازين لقضاء العقل الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقية في تلك الايام على النقل الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام فاول ما جاء الخ بالمعنيين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة الشبيهة بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي النهي عنها الصحة وهي امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به انما تم هو لو كانت الحائضة آتية والحنفي سائلة تبهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت آثمة ... والمضامين وهي ما كان في صلب الاب من النطفة والملاقيح وهو ما كان في رحم الام من الحمل وما اشبه ذلك كبيع الملقية كذا اشتهيا ذاتها ليست هي بيعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل هو بمعنى النفي ... ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقود ... من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا يصلح التعلق النهي ... قالوا الصلوة تنقسم الى صحيحة وفاسدة ... في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة حقيقة ... التقسيم لعله ورد من امثالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع عليه قلنا ثانيا سلمنا انه ... ممن يوثق بهم لكنه ... كتقسيم الانسان الى الحي والميت فهو تقسيم مجازي وليت يدعي احد ان الشيء الذي لا يوجد فيه ركن ... هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسئلة المنهي عنه لعينه

لا يكون مشروعا عندنا والشيء الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل لوصف مجاور وغلا فالائمة الثلثة فسر الشرعي بما لا يدرك
الا بالشرع والحسي خلافه ورد عليه ان الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك
الا بالشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لاعيانهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك
واما الزنا فلم يعتبرها موجبة للثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر وليس لعرق ظالم حق لنا ان كل مشروع حسن
ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالضرورة واما الاولى فلانه ان كل مشروع فلان التشريع انما هو
لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبيح فيقبح
لاجله ههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني
ما امر فان اريد بالمشروع المعنى الاول فمسلم لكن غاية ما لزم ان ما اجازه الشارع لا يكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اريد الحقيقة التي
اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبر الشارع حقيقة كالصوم مثلا ويكون
لبعض الانواع كما في سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فنهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة
في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفايت الشروط او وقعت
في الوقت المكروه وكما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة
من امور حسنة لا تكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة عن امور قبيحة لا يكون سببا للثمرة ثم النهي عنها لقبحها لا يليق به بحكمته كيف ويكفي فيه
النهي عن جنسه انما التي هي امور حسية واعتبار حقيقة مؤلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
الا لان يترتب عليها ثمرات في نشأة المخترع لهذه الحقيقة وهو المعني بالحسن ههنا ولا يتصف بالنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات
انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا ان لم يقنع به المجادل لكن يقنع الناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام
محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرة
ممتنعة ولا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امور اما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس
الكل [illegible] هي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اي
هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطا فجاءت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود الشرائط المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا او علمها اي علم تلك الحقائق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان الحقيقة
الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤلفة من اركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة
الفاقدة للركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر قبل فما تراءى فيه تعلق النهي به فلاجل عارض وصف او مجاور
لا لذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فحينئذ يصرف في النهي او المنهي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة
الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة محصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية الا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا

توقيفي يدرك بالنقل وذات المستجمعة منها الاركان والشرائط لا ينعدم بعروض عارض لان العلة التامة بوجودها موجودة في نفس الامر فمن قال
ان الصوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهي الا باعتبار وصف عارض فلا يكون
منهيا عنه لذاته ومنشأ ذلك ان كل امر اعتبر ركنا او شرطا حسن فهو من حيث نفسه بين منشأ للفساد بل لمجاور انتهت قال مطلع
الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان لهم ان يقولوا ان حقيقة الصلوة والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي
مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او نقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات بكونها في غير العيد ودعوى انه خلاف
الاجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا والتحقيق على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي
لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون هي منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسية التي اعتبرها الشارع
مشروطة بشرائط خاصة وما ذكر المعترض به وهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط موجبة للقصد
فهي مشروعة فلا يكون غير مشروعة بالذات لان القبح الا فاقدا احد هذه الامور فهي من المهملات فلا يتعلق به النهي لذا تحاوح لا يتوجه ان الصوم والصلوة
هي الاركان آه فان سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب مراتها
عليها وهو الصحة المشروعة فلا يستقيم انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان
شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروع شيء آخر لا هي وبعبارة اخرى الصلوة المنهية اي فرد من افراد الصلوة التي اعتبرها الشارع
ام لا وعلى الثاني فالورود النهي عن الصلوة بل عن شيء آخر والنصوص يابى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
نهي عن صلوة كذا ايطله وعلى الاول ففي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والالزم وجودها قسمي من
غير ركنه وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق للنهي واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام
فلا يكون باعتبار الذات قبيحة نفسها واذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما صنع ذاك الا القبح وصف او مجاور والى هذا كله اشار الامام
محمد رحمه الله فيما روي قول الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه انه لو لم يقع الطلاق في الحيض فاي شيء حرم وباي فعل عصى المطلق
في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا الكلام لا غبار عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استحالة
الباطل القبيح لعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلوة والصوم المنهيان لا عيانهما صلوة وصوما
لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة مستحيلة فلا يكون متعلق النهي فالشيء الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي
لاجل الوصف وهذا التقرير يلوح آثاره مما الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة
في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لهذا اثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم ان الصحة من اللوازم فبانتفائها
ينتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد من ابانة ذلك اي الى اللزوم الى ما اوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله يفيدك في
كثير من المواضع هذا وان افضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل المطلب الثاني
الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا باصله دون وصفه والذي من تتبع كلامهم فيه انها صيام ورد عليها
النهي فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما مأثما والا لم يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما
فلا بد ان يكون مشتملا على الاركان والشرائط فيجب المشروعية والا لم يكن صوما لا تعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر

الكلام الامام حجة الاسلام ما تقتضيه بصير فائت الشرط او الركن ما يتعلق به النهي بحث وليس في الكلام كلام هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق التصوم على المأتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة باي شئ تذكر اسئلة دفعه فتذكر واورد عليه انه يلزم ان يكون الوضوء داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن الصلوة عندكم فينبغي ان يكون جزء ما منه فائتا وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج بحث كذا في شرح المختصر مع تقالمته ثم هذا الالزام عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن الطهارة فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود ولزم اعدام للوجود وسيجي حله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور تقرير بان التقييد بمقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد باللزوم انه يلزم ان يكون جزء المفهوم الصلوة لا ان يكون جزء الحقيقة واراد بالجزء للمفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشئ موقوفا على تعقله بان يكون جزء العنوانه فمفهوم الجزء جزء لمفهوم المسمى وليس جزء الحقيقة حتى يكون دلالته عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشرط لم تتميز الصلوة عما ليس صلوة من الاركان الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان وجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في العنوان فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم اعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا ما في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وجدوها بالفرق بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط يقولون للمقبولة منها ارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاعمال ونصوص جرائة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك يجرس للقارى في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم الخنثم ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف الحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وجعله بخلاف التشريع فان التشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه فافهم ثانيا قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح شرعي وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهي

بالشرعيات مع البطلان بانتفاء ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنهي عنه فيه شيء شرعي بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطي فالتعلق في الاطل
نفس العقد والتحريم ثبت لبطلان العقد بالاجماع وبان المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطي لانه مشروع لاجله ولما لم تترتب هذه الثمرة
عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النهي بمعنى النفي والمراد النهي عن العزم تجوزا

مسئلة النهي في الحسيات فدع تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اي البطلان
الذاتي وعدم السببية للحكم اي الثمرة لان الاصل هو الاصل والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي اصل في الامر الا بدليل
صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى
يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فيصلح موجبا للحكم والثمرة حتى
ثبت نسب الولد المتكون من الوطي في الحيض واما النهي في الشرعيات ففي فساد الوصف اي فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا
عندنا لان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون الشرعي ممكنا واقعا بالايقاع ومقتضى النهي الذي هو القبح يلزمه ان لا يكون مشروعا فعملنا بحقيقة النهي
دون مقتضى النهي تقديما للمقتضي على المقتضى كما علمت مفصلا وهل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيها اي اذا تعلق النهي لاجل الوصف اعم ايدل
اختلف فيه فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح ملك الغير فان الذبح بما هو
اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لاجل كونه موجبا لتلف مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة كذلك
كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واحمد وابن الحاجب يدل ان النهي لا
مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا اقتضاء لتغاير المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل يلزمه القبح ولهذا القبيح لا يكون قبيحا
لعينه بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لوصفه بكونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر
يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي هي وانما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه
الشيطان فصح النذر بها لعدم تعلق التشبه لعبادة الشيطان وكذا الربو وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة
المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هي من جهة
كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت الملك
قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد
في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بان غايته ما لزم انه يصدق اسمي الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة في
الاوقات المكروهة والبيوع الفاسدة ولكن من اين لزم ثبوت استحقاق المحمدة الاخروية بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض منها
انه غاية التحقيق فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي الجامعة للاركان والشروط وتحققت هذه
[illegible] عليها الاحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمراته اصلا وقد مر في
الوجود والمنع من ترتب الثمرات بعد تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انه استشكل بان انعقاد النذر بصوم العيد والصلوة
الاوقات المكروهة يرد عليه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في معصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاتها او لغيرها

قبل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء لوجوب القضاء لاجل مصلحة فيه ولا معصية والقضاء
ايضا المنذور القائمة ليس بشيء لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية
لا ينذر بها ولا قضاء وجوابه انا قد بينا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور
ولم يتعلق به النذر ولا نسلم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوب والوضوء
على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة وخ لا حاجة الى ما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة
ان اضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما اتفق ان يكون عيدا بخلاف ما اذا
اذا اضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء
وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر والفصد ثم اعلم انه مشائخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي
الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد ان صح انفكاك الصوم مطلقا والى امر مجاور
كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا لاخلال الجمعة وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي بمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينفك
عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه
ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه واراد وا به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء
على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما ادى والشروع
فيه غير صحيح وما ادى واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه فرقوا بان الصوم
وقته معيار فقضاؤه يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار
ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتسم بالمعصية وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروعين قد اوجبا في كونه معصية
لاجل الغير فان كان هذا اخرجاه عن سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا اوجبا فالاولى ان يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان
اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة
تشبه لعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد
انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة وذلك لان ما دون الركعة عبادة صلوتية فيحرم في هذه
الاوقات كالركعة بوجود التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير
فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم
الفساد منعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم ورد ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد
وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس
الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم ورد ثالثا وقيل هذا منقوض بالصلوة في الاماكن
المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن الغصب
فقط لكن صاحب الصلوة ادا ها مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه انه

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك ان اداء الصلوة الزم مقتضى البطلان
في الارض المغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ العام كالخاص حقيقة في ايجاب الحكم فافهم الثاني ان المقصود ان مقتضى النهي ذلك والاستحالة
في التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا التقدير لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي المقتضي عندكم للفساد والاصل
قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين يصرفه فافهم قال الامام الشافعي في الاستدلال النهي عن صفة لينافي وجوب اصله
فلا يجامعه فيجب الفساد وتحقق بالكراهة فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف لينافي وصف الاصل
والحل ان لا تضاد عند تغاير المحل قال في لانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النهي عن الشيء لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل
الملابس للصفة المفسدة كذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النهي لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد
فانه لما حكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي ان النهي الموصوف بصفة نفيا ووجوبا الموصوف
وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد
المتحقق في غير ذلك وهذا غير واف فان مفاد النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما ذكرنا
كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس
الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد ويبقى ههنا شيء هو انه لا يمكن
الامتثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشان الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر عنه يخفى
على المكشوف بحقيقة الامر فان الحكيم امر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشيء يمكن مفارقته عن الوصف المنهي والتقصير من المكلف
ليلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما اذا وجب الايفاء بالمنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العيد
لزم من ايفائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الافطار ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن
الى خلف والفوات الى خلف فواتا بكل وجه اختير الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزلقه
ما يذهب اليه الاوهام في بادي الرأي من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل **تنبيه** القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة
ولم يرد بالنسخ المصطلح الا اذا كان له اي عرض طلبا لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء او يغلب مصلحة الجهة الحسنة
على مفسدته كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي او انقاذ بري او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات المحسنة
اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا
فضلا ان تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وهذا الصنع متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح اصلا انما القبح لجهة اخرى
كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام مختلفة
باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذه المضاف ولو ادعي الاختلاف بالحقيقة
لم يبعد ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل انتساخ الحرمة فلم تجد اي كل واحد منهما
قوله تعالى في ملة من الملل ثم اورد الشافعية علينا اولا انكم جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه
محذور لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان

مع انه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد المصنف ان يجيب عنها
فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء الموجود لسببه الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب
للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى
من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث
من حيث انه قائم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وبالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر
ومذهبنا هذا مذهب امير المؤمنين عمر وابن عباس في اكثر التابعين وهذا كثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك هو المنهي
لعينه بل انما يجب بسببية الزمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل يزيل اسمه وايجاب الضمان ليس جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح
اصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك احد فوجب الخروج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون
سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب
الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينتقض بالمدبر
فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره
وهذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بل بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة
للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال غير مملوك فيملك الكافر
بالاستيلاء فصار كالاحتطاب والاصطياد وشحنا هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنص القراني وبالسنة كما سيجيء
ان شاء الله تعالى فائدة مسئلة النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفور بخلاف الامر
وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنهي
عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي
الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء رأسا بجميع الافراد عرفا ولغة فالنهي له حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام
وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف للاصل فيكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل
قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يقال الكف لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح
واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا
نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بحسب اوقات القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد
في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ عندنا اربعة واما من عدانا فيزيد عليه منها العبارة وهي ما ثبت اي دلالة ثبتت وتحققت بالنظم بان يدل
هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو التزاما اي ولو كانت التزامية مقصودا ولو كان
القصد تبعا احترازا عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الآية فالحل والحرمة والتفرقة اللازمة لهما
كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية ردا للتسوية بينهما فالعبارة

يعتبر فيها السوق للمفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام
ايضا وهو في الامام شمس الائمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم ان الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطاء عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التزامية لا مقصودة
لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو ان لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والا فبان صدقا وتحته في معناه كونه بالعلاقة اللزومية
وهو قد يكون جليا فالدلالة جلية وقد يكون خفيا فالدلالة خفية فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف الآية فهي لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام ففيه اشارة الى اختصاص
الولد بالوالد نسبا اذ اللام للتمليك قطعا فيتفرد بنفقته ولا يجب شيء منها على الام ويستتبعه هذا الولد اهلية الامامة الكبرى التي
هي السلطنة العامة فيستحقها ان كان الاب قرشيا والكفاءة فيعتبر كفوا لمن ابوه كفو له لا الحرية والرق فانه لا يكون حرا ومرقوقا بحرية الام ورقها
بدليل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالقتل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام
موضوع للاختصاص والقدر ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من ينتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لايجاب
النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم كقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه وان سيق لايجاب سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا من المال
ففي التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك والا لصاروا اغنياء ولا يقال لفظ الفقير استعارة لاضافة الاموال اليهم فيكونون مالكا للاموال
فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال لان الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا ينافي الفقر
الآن فلا يصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقر على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء
لان صحة اقتضاء الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء وقول اطلاق
الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا عن ملك المؤمنين موجبا للملك لهم اي للمستولين
الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب الفقر فتدبر وهذا
غير واف فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فتدبر
فالاولى في الجواب ما قال ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون
جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا
كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا اشارة هذا وبعد يبقى الكلام فانه يدل الفقير مطلقا
على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود اشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم
وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبا للصائم لا كما يقوله الروافض
خذلهم الله تعالى ان من اصبح جنبا فقد افطر وتقريره على ما هو المشهور ان الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهن الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر اجزاء الليل وهو يستلزم كونه

جنبا في اول اجزاء الفجر واورد عليه ان حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان حتى غاية لقوله فالآن باشروهن اي الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل واباح الاشياء الثلثة الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا اجازا في آخر الليل جاز ايضا بمفهومه الموافق لكن على هذا يكون من باب الاشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر وهو ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث اي نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصباح جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلا قيل اللازم من الآية جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مر ان التقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى ابو داؤد والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داؤد والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته نائما قالت خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة فيجوز في جميع الليل ما كان محرما فيها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الا ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يضر فانه يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فلزم جواز اصباح صائم جنبا فافهم واعلم ان جواز الاصباح صائما جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيها منها ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داؤد والترمذي والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رضا انها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل واصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فغضب وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم بالله واعلمكم بالتقى ومنها الدلالة والفحوى ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة عند هذا العبد فهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما لم يتفطن بها البعض ممن لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ونشأ هذا الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل بل انفهام المناط وانما يختلف في حكم المسكوت بخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفي المثال المذكور يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سوال الاعرابي وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لا نفس الوقاع مع اهله فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق

الا ... فان اللفظ ... تحريم التأفيف جناية وفهم منه تحريم الضرب لا من اني مناط الحكم عنه هو الاذى
... وفلان ... فهما ... الضرب ... يكون منفهما ايضا ... يجب في الدلالة ... في تحقق المناط
فيه لما نقل عن الشافعي فانه نقل ... انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية بفهم المناط لغة ... لا لانه غير
الحكم الا ان يوجد ... كما اشار اليه ... ويحتمل انه يعني بالادنى في المناط الا ما ... المساواة لكن لا بد
من ... بحكم آخر سوى الاولوية كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب ... انما هو ... وايضا
... لا يجب الاولوية في المسكوت ... الكفارة ... الاكل في نهار شهر رمضان عمدا كالجماع ...
ان ... فان ... الاعرابي ... قال هلكت واهلكت وقعت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الكفارة وظاهر انه انما سأل لكونهما جناية على الصوم جناية كاملة وهذا الجناية لا دخل فيها لكون الموطوءة اهلا او دخلها حلالا ... غير
... فان الجناية فيه للتفويت لا غير ... ظاهر ... او هو في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكي
عن الشافعي في قول ... على المرأة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هو محل
فعل الرجل فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للعبد فعل قطعا فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط مظنونا او وجوده
في المسكوت ومن ذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطاء الموجب للكفارة فيه ونص غير الغموس وهي المنعقدة
لظهور ان المناط الزجر والتدارك والغموس اولى به من الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون المناط ثمة الزجر بل التلافي بما صدر به التساهل
وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من الحانث ما اكده باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان
محققتان ولا يلزم من محو شيء ذنبا محوه ما هو اعظم منه كيف نفس الخطاء لا ذنب وكذا في الحالف على شيء يريد فعله وانما يستحب
ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول لو
ان الكفارة موضوعة للتلافي لا لخسارة كاسمها والمناسب للزجر ما يجري عليه من الامام جبرا حتى ينزجر ولا ما يكون في اختياره
انشاء اتى به والا لا ومن ابين من ارتكب القتل العمد والغموس كيف ينزجر بوجوب شيء لو تركه لخفي فلا وجه فيها للانزجار
فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الايمان
العقد باليمين وهذا تمام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء ما جاز الاختلاف
فيها لكن لا يكون منهم المناط مختلفا ايضا فتفرع ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة
واما معهما فلا حد فيه عند ... بالزنا لان المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنا
لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوق سفحه في الزنا فهي مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا
اهلاك نفس معنى فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين
بخلافها في اللواطة ويتنفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود
المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتامل وقد سمعت مطلع الاسرار الالهية حين اشتغال بقراءة التلويح عليه قدس سره
ان قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما اريد به اللواطة ويؤيده ذكر حكم الزنا

٤٠

[illegible] عليه وشبه [illegible] عن مجاهد [illegible] فقد رفع [illegible]
[illegible] بحال الفاعل [illegible] ان الشافعي [illegible] والله تعالى اعلم [illegible] للعبادة خصوصا
[illegible] الملفوظة الضعيفة [illegible] ان ابدحال الدلالة في نفس الزنا وكفاية القتل [illegible] فهم المناط [illegible]
[illegible] بالمثال بهذا المناط المذكور [illegible] في القياس [illegible] المناط فيه [illegible]
فكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف لان المناط
للقصاص الضرب بما لا يطيقه البدن الانساني عادة فانه موجب للموت والضرب به تعمد آلة [illegible] فهو والمحدد سواء وقال ابو حنيفة رحمه الله
ليس المناط ما ذكر بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا [illegible] بها الاحكام [illegible] القصاص
فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك [illegible] فيه
شبهة الخطأ وهو انما يكون بآلة لا يطيقه البدن في العادة ولا يفضي الى القتل غالبا وسمعت عن [illegible] الاسرار الالهية الى ان الفتوى على قولهما
واما هذه الدلالة ففيه ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا يقوم حجة مع الاحتمال فافهم
مسئلة الحنفية والشافعية على انه اي الفحوى ليس بالقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض مشائخنا
ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد عد بعض الشافعية
الذي كان من ثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به انما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اي الفحوى بديهي ولهذا اثبت به الحد
ولا شيء من القياس كذلك اي بديهيا مثبتا للحدود وفيه ما فيه لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحد
ثانيا لو كان [illegible] ان [illegible] بعض الدلالات اخفى من القياس الا ان تحرر الدليل هكذا الفحوى [illegible] فهم المناط فيه بديهي لعارف
باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظيرا لخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس
دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل به مشائخنا فافهم ولنا ثالثا القطع بالافادة اي بافادة الفحوى الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم
عنده من لا يتدين من النهي عن التافيف النهي عن الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على
الشرع فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا اثبته الحكماء وسموه تمثيلا مع انهم غير [illegible] شريعة نعم اعتباره اي القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك في غير الجلي واما
الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع الغير ولنا ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون مثل لا تعطه ذرة
فانه يدل الا ان لا يعطه الاكثر مع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا الا ان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب عدم
اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفرعية وليس الذرة فرعا من المال الكثير كذا في شرح المختصر
لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع اصلا فالحق لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات
مثل ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزء تحت الكلي بحيث يكون الفرع متناولا اياه وعمومه اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى
فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة عليه وهو
ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة فتدبر واجاب عنه في التلويح بان هذا انما يصح [illegible]
داخلا فيه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وهذا الممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع [illegible] الراي

تمنع بعضه في القياس اجمالاً نجابات الدلالة فافهم الامام الرازي واشاعه وقالوا لولا المعنى الموجب وجوده اي وجود الحكم الاصل في الفرع لما حكم فيه فثبوت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول في الجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غيروان اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم واجيب في المختصر ان المعنى شرط لتناوله اي تناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان لغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لا انه مثبت للحكم حتى يكون قياساً وتفصيله ان القياس يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة او عرفاً اما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياساً يزعم ان لا دلالة له عليه لغة ولا عرفاً وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب ان التعاليل ووجود العلة ضروريات فصارت قياساً جلياً فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلاً وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمه اي من اجل ان المعنى ليس مثبتاً للحكم بل شرط التناول اللغوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي لم ينكر فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس واما عدم التوجه فلانه لا يرد على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار يكون بالصدق عقلاً او شرعاً واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدماً تصحيحاً للمقتضى من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدماً لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغائر لما مر في فصل العام فان ما مر كان تناولاً للمقدر في نظم الكلام ويقدر اي يعتبر بقدر ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيتقدر بقدرها فيسقط منه اذا كان عقداً ما يحتمل السقوط شرعاً من الاركان والشرائط فان الضرورة مستقطاً اياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط ومن ثمه يستغني البيع عن القبول مع كونه ركناً فيه فيما اذا قال لسيد اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحاً للامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الآمر ويكون الولاء ويتادى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى ولم يجوزوا ثبوت الهبة عن القبض اي لا يستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلاً فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها تصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الآمر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم والاعم هذا المقتضى ولا يخص لانه زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم الخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل اراد بالعموم عموم يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظاً للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده فيتقدر بضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق تعين والا لم يكن فافهم قال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

او لا ثم التخصيص لانه الكان المتوقف عليه امرا عاما في التخصيص افنا وللكلام والكان امرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف
الاشارة فان المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل ان يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقط. وصرح بما عليه الامام فخر الاسلام
ان المقتضي لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف
نحو واسأل القرية ليس منه فان المحذوف لفظ اراده المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمقتضي معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام
لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضي مع كونها من المحذوف نحو اسأل القرية والاعمال
بالنيات ورفع الله عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور ورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي يز
المقتضي ينتقل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل اسأل اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال
مضافا اليه بخلاف المقتضي فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وضعا فيقدم العبارة
على الاشارة لكون الاولى مسوقا لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه واما الدلالة فهي ثابتة
بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري
فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من حاجته اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية
بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل
تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضا ويبقى النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقطا ولم يبق
النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص اما ما سواها فظاهر انها ربما
تكون ظنية والقياس يقوي الظن فيه ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية تتقدم
على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الشافعية
فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة
الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا فيدل بالالتزام وعلى هذا فالالتزام
من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج ادرجوه في المفهوم وتقسيم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف
عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اسم الخطاء والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة
عقلا نحو اسأل القرية فان القرية لا تسأل فلا بد من التقدير نحو اسأل اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الامر
باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اتى م بيع يسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح
عندهم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الا هل

يدل عليه معنا مطابقة وكذا الالتزام فافهم واما ان تضمن الكلام حكما لو لم يكن تعليلا لكان بعيدا جدا ان لا يقرنه صاحب تمييز فكيف يقرنه من هو افصح العرب والعجم كقوله اعتق رقبة بقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد وفيه انه سوال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا جدا ويسمى ايماء وتنبيها ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس من دلالة الاقتضاء ولا ايماء وتنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان يتوقف اولا وينقسم الى غير مقصود ويسمى اشارة ومثلوا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض او اقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر ان يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر فزمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اختير كذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه اما اولا فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم تجده وقال ابن الجوزي لا نعرف وعن النووي انه باطل والذي في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احداكن قلنا وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر واما ثانيا فقال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف كاملا وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاولى اسقاطه فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به لا حيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوما وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فلا يصح ان يبني عليه بل الشطر ههنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس الشطر الشيء بعضه وجزؤه ولا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل مدة الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير والمصرح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم اما مفهوم موافقة وهو دلالة النص وقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت حكم نقيض المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بل الدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواء كظهور الاولية والمساواة فعلى هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة او القياس وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور او دفع الغرض المطابقة للسوال او جهل المتكلم بحال ما لم يذكر فانه يدل على ان النفي اصلا للتخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم الصفة وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف قال به الشافعي والاحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية والقاضي ابو بكر والامام الغزالي حجة الاسلام كالاصحاب من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى عندهم خلافا للنافين ويقال انه موضوع او مستعمل استعمالا شائعا لا كنكات البلغاء فانه لا نزاع في انه قد يقصده البلغاء احيانا الا ان البلغاء يقصدون وانما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

ولم يظهر له فائدة اخرى بلحاظ حتى يرد ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا اولا القول بدلالة المفهوم نظرية مجهولة ابدا ولا شئ من دلالة اللفظية كذلك ضرورة فلا شئ
من دلالة المفهوم بدلالة اللفظية اما المقدمة الاولى فلانها ههنا موقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد
عددها غير معلومة حتى يعلم انتفاؤها سيما في كلام الشارع فان العقول تعجز عن الاحاطة بفوائده القيل ربما يظن عدم الفائدة
فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم
من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفي المفهوم من الاصل وذلك ان نقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم
كلاما يعد بها التخصيص والقصر ولم يكن مراده فافاد دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا
بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط للمفهوم الثاني فافهم ذلك ان تجيب
عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء او يظن ثم ان اكثرها لا يتحقق بمادة تخصيصه
فيها الجميع باسرها الا نادرا اذ لا اقل من الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخر صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فان الظن
عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء
الحكم اصلا فتدبر ولنا ثانيا ترك المسكوت محتملا لا يحتمل لان بالاصل او تركه محتملا لاجتهاد ذي النظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة
لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخر احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا
غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عبارتهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق اصلا
فافهم ولا تزل فانه مزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة
قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة فيه
الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر
او صح تم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم للحكم خارجا وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة
مثلا هو قوله وجبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فانتفى الفرق بين الخبر والانشاء
ذا لا رتبة ممنوعة قال ابن الحاجب في المختصر ورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة
وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وهو يقول ايضا فانه قول بقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او بالآحاد ولا تواتر ههنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

او كما ستقرار رفع الفاعل اتفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة ذوو الايدي الطولى في الاستقرار والتتبع
والاحاد لا يفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والا فكان الوضع مقطوعا بل يكون
الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شان سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع اجيب لا نسلم ان الاحاد لا تفيد
بل تفيد للقطع لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجوه اصل الدلالة
قطعي في الهيات النوعية للتركيب المتعارفة عند الاحاد من العوام والخواص وهذا لان كل احد يتكلم بهذه التركيبات
ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب
قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يبعد
ان يقطع بخطاء الواحد الناقل وان قيل في المواد الجزئية بجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف
عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب
بالقوم حجة لا بعضها فتبصر قيل في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال دليلكم على النفي اما عقلي وهو اي العقل
لا يستقل او نقلي الى آخره اي فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احادي لا يكفي في مثل هذا او هذا الايراد نقض اجمالي ويمكن ان يحرر معارضة
بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي الخ اقول دليلنا عقلي مع نقلي قاطع واذا فرض ان لا علة له اي للوضع
الا النقل تواترا فبعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وههنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا اذ علتها ليست
الا التواتر فحسب وهذا ليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل دوران مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتجاوز عنه الحق واستدل ثانيا لو صح
المفهوم لما صح ادوا زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا اي في جملة ولا متفرقا اي في جملتين لان وزانه وزان قولك لا تقل له اف واضربه
في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله ادوا زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل
اف يقتضي النهي عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه اي مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذاك اي مفهوم الموافقة وظنية هذا اي مفهوم
المخالفة ويضمحل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم
مدلولا للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان احدهما
ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض لثبوت المخالفة بين
المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو مخالف
للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلنا معارضا
لدليلكم لظنيتهما فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى
تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين اذ التعادل في خبر الكفار فافهم واجيب بانه منقوض
بحجية خبر الواحد فانه لو كان حجة يلزم وقوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا لدليلنا
فيتساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع انهما تعارضا لنا
فيتساقطان ويبقى المدعى في يد ذي اليد على الاصل والحل ان بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر

الآخر فلا يدري ما نحن فيه وصورته القتل فانه لم يفهم منه سوى الكلام على الحمل حتى يعدل لاجله عن مقتضى الاصل بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فتخرج عن القاعدة الاصل واما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد بل بينته لا يثبت شيئا فوق ما يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقطا بينتا هما اذا كانت بينة ذي اليد على النتاج لوجود التعارض وترك الشيء في يد ذي اليد كما عند بعض المشائخ او يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل فيما قلنا فتنبه واستدل ثانيا بان المفهوم لو كان لكان داخلا في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست باحدى الدلالات الثلث واجيب بانه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقا لانها ليست على المذكور وفي المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وهذا جار انه كما ردنا سابقا ان بعض الشافعية وفسر صاحب المنهاج لم يعد الالتزام من المنطوق وهو بعيد عن التمام ايضا لان النفي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي لا يمكن دلالة الحاتم على الجود حيث استعمل في معنى التزامي وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه لاجل كان لازما ذهنيا او عرفيا ويفهم عند التامل كما هو ههنا فان الاشتراك المفهوم والمفهوم لازم في ان لم يكن هناك فائدة اخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع الا ان صاحب المنهاج يجيزه فافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه معنى التزاميا فانهم مثبتو المفهوم قالوا اولا صح عن ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو المشهور انه ليس مع ابو عبيد وبلاده وهو معمر بن المثنى قيل صرح بالمفهوم وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل الاتاني لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر فهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم منه لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما وكذا صح الشافعي صح فهمه وهما اماما ان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية فلذا اي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم المطل هنا تفاعلية فينتفي الحكم وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في المديون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف يدل على نفي الحكم بذا الكون اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا يمشى هذه الوجوه لا انفهام من قبله واما قول ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا ذم الشعر وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه اياهم لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه ايضا دليل على فهمه المفهوم بل لعل غرضه ان المذموم هو الامتلاء واما موقت القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لا ذم الكثير والسكوت عن القليل لغى المذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يفقد الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لابد من دليل والجواب ثانيا عورض بما صح عن الاخفش من الاخافش الثلثة ابي الخطاب عبد الحميد شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب تغلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من انه لا مفهوم للصفة وبها

اماما في العربية قال الامام محمد ترک ابي ثلثين الف درهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتساب العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين حاربنا فلا حجة في نهجهما ولو ادعى السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم البالغ فيها اللغوية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوي اصح متواتر لكثرة اتباع اهل الامام العيباني اعلى المتقدم زمانا عليهما فان الامام محمد ولد سنة اثنين وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفات الامام الهمام ابي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المعوعن التقرير انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستان او ثلث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين ومائتين وابو عبيدة ولد سنة تسع واحدى عشر وثلث عشر ومائتين ثم لو كان ابو عبيدة معمرا كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج بالتشبه وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فامام في التقوى والورع من العلم فافهم ولاريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيرها وفي ضمن التقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وقد روى تلمذه لا نقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية يشددوا النكير عليه وقال ابن التيمية والذهبي صح مناظرته اياه في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد علمية وقد رأيت في مسند الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا انه ان سلم فهما فاي حجة فيه ما لم يثبت الاجماع قطعا انما فيهما بناء على ما ذهبا اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبا واعترض بان المثبت اقوى من النافي لان الوجدان للدلالة حين الاستقراء يدل على الوجود قطعا كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا ظنا لعدم الاستقراء التام ولا يفيد القطع فقول ابي عبيدة والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة هي الوجود ذهنا تو سط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعا لان الخلاف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا واذا وجد المستقر في بعض التركيبات بل الاكثر غير دالة فعدم الدلالة الشخصية قطعا وعدمها شخصا يدل على عدمها نوعا قطعا الا ان كلما هو للشئ نوعا فهو له شخصيا لان النوع موجود في الشخص ولا عكس اي لا دلالة شخصا على وجودها نوعا لاحتمال ان يكون للخصوصية مدخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعا فيكون النافي ههنا اولى من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم الا ظنا لعدم الاحاطة بجميع استعمالات اللفظ المتشخص فيجوز ان يكون دالا في بعض الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقر واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ بهذا اصلا الا ان قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته فافهم ثم الكلام يتبين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والا علم ان لا دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في اطلاق في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا وتامل فيه وقالوا ثانيا لولا المفهوم مفهوم الصفة لخلا التخصيص بالوصف عن الفائدة لانه فائدة غير المفهوم بالغرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع اجدر لعدم الجواز في كلامه وهذا الحجة عندهم من اقوى الحجج والجواب اولا هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ رب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا ينتج

مدعاكم الا انا نسلم الدلالة بلاغة والمأخذ ومذهباً حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في اعلى درج
البلاغة فيثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وقد نفي عنه
كما تقدم فلهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة
واما دفعه بلزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار الثبت فمدفوع لا خفاء فيه بين الموقوف والموقوف عليه عقليا وعينيا
فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم وشاكله بعينه مثل برهان الان وهذا كالعلة
الغائية فان المعلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواه
بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا دعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرة وتفصيله انه ان اراد به ان الاستقراء يدل على ان المفهوم
يراد عند عدم ظهور الصارف هو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها
فائدة اخرى مشكل بل عسى لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق
واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلي فلا بد من دليل آخر على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره
من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ والاخرى صارفة تحكم
محض وما يقال الاستقراء دل على انه متى كان في الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة ايضا
قيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله
هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم سلب هذا الانتفاء فالاستقراء
ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا يعتد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر وان تم
بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان اراد به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة
ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون
الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي
فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص قط فافهم واستقم وقد بان لك بما تم وجه ان الحجة منقطعة لا يصلح للحجية والجواب ثالثا الخلو عن الفائدة ممتنع اذ
الاشعار بالعلة وغيره مما مر من الاستدلال لا يصح في اختيار حال المسكوت ثم تركه محلا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد
مطلقا والجواب رابعا النقض بمفهوم اللقب اذ المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا
بالمركب التقييدي متعين بدونه يختل الكلام وان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فليلغو الصفة ويكفي التعبير
بالموصوف قلنا في اللقب ايضا ان ما عداه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيعين التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت واما التعبير
باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره ايضا مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه هذا يختل
بدون التعبير وهذا القدر ممكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا
ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف ودفع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقا
واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف دخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

في الغنم زكوة لا ينافي في السائمة فكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولما كان تقرير الجواب بهذا الغرض ههنا بيان حال مجال الصفة
فالكلام الاول اعتبار كالوصف فلو غير بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلا الا ان يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود
فقيد بالصفة ليكون نصا في المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكوة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيصه بالمعلوفة
فقيل في الغنم السائمة زكوة للتنصيص في المقصود فافهم وقالوا ثانيا لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء تغير الشافعية ولولا الفهم لنفي الفضل عن غير الحنفية
لما تغيروا فعلم ان التركيب دال عليه قول لا دلالة في ان تقول الفقهاء الشافعية فضلاء تقرير الحنفية ليلا يدل على الشعور ان تخصيصهم بسبب اعتقادهم بالمفهوم فلا تثبت به اللغة
لكن يرد مثله على هذا ايضا بان تقريرهم لكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصده واليه لان المفهوم ثابت في الواقع والجواب
بانه اي التنفر لتقدمهم على الاحتمال في الفضل والسكوت عن حالهم لا لافهام ذمهم وهذا التنفر كما يعتبر عن التقديم لاحتمال ان يكون التخصيص
لا لان المخصص متعين وقالوا ثالثا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فيما روى الطبراني حين هم بالصلوة على عبد الله
ابن ابي ابن سلول رأس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه اتصلي عليه وهو منافق وقد قال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على سبعين ففهم عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد على سبعين بخلافه في الحكم
ولما كان فهم واحد من اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم فان قلت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان
الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته يستلزم ثبوته والجواب لا نسلم ان النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه تاليف بدليل اتحاد الحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان تستغفر لهم مرارا كثيرة
فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي عبد الله يعني ابن ابي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم سأله ان يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتحير فلو سلالة كبار المحافظين على الادب لانه لو كان الصلوة والزيادة
على السبعين للتاليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك لزم العصيان واخفاء المراد من الآية وشان الرسول صلى الله عليه وسلامته
وعلى آله واصحابه برئ عنهما ولو لم يكن للتاليف بل كان المراد وهو العدد والمخصوص فمع انه يأبى سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لم يجز وعد سازيد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وايضا اول الآية النازلة بعده والآية
انه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين هم خيار الامة فانه ما كبر عليهم
لا زائدين السبعة والزيادة على الاربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقدرا وكبر عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام [illegible]
بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابدا انقطاع باطن لا كلام على السند
لكن يخدشه ان اسانيده قد تكثرت بحيث لا يبعد لو ادعي الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام ان منع امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
كان مبنيا على زعمه ان قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجاب

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سازيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا
اكثر وهذا مبالغة في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاخترت الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع
وليس هذا استدلالا بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة ايضا يعني لا يغفر الله لهم اصلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار وان كان غير نافع
لما فيه من التاليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع انه محكوم
بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسبا لرحمته ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سر الامر فقال انه
منافق فلا يليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه
الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راي امير المؤمنين عمر ورايه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية
وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لابي طالب حين مات كافرا مشركا يا عم
لاستغفرن لك ما لم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري وهذه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجيب الاستغفار وعلى هذا لا وجه للقدح
الباطن والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ولو سلم الفهم يكون حكم الزائد بخلافه فبناء على الاصل لان الاصل في دعائه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الاجابة الا لدليل فيكون
في الزائد على السبعين اي بناء على الاصل مع احتمال في هذا الباب فافهم والله تعالى اعلم ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة بل
اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشائخنا لنا ما تقرر عقلا او عرفا ان رفع
المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون
باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثل
لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة
لاستعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم والاستحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة
الا فيما يكونان متساويين مستحيلين شرعا او عقلا والاستحالة فيه واما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص والاعم
اصلا وشناعته بينة فافهم مثبتوا مفهوم الشرط قالوا اولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم ولا يخفى انه اشتباه واشتراك الاسم اذ الكلام في
الشرط النحوي ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشيء الذي يتوقف عليه المشروط على انه انما يكون الشرط
شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع
والانشاء به انتفى الحكم اذ هو المثبت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فانه لم يكن هناك انشاء آخر
مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر يثبت الحكم بلا هذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها
فعدلوا منه الى ان استعمال ان في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل عدم التعدد في الاسباب فيقتضي المسبب بانتفائه
غالبا وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعماله في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول ولو سلم
استعماله في السببية غالبا فهذا ليس باللفظ دلالة حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم الاصلي
اي ليس من هذا الدليل وان كان ثابتا بدليل آخر لا لغوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينسخ الحكم يجوز تاخير المخصص او لا يخص
ان جوز قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما كان
عنده حكما شرعيا مخصصا من عموم حل النساء واما عندنا فهو عدم اصلي بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لحلها فلا يصلح مخصصا وتخصيصا
فتدبر وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا روى مسلم وابي داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت
منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف
وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل والجواب عدم تسليم فهمه من اللفظ وجواز بقاءه اي بقاء الصلوة في حق
على الاصل وهو الاتمام لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله
الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم
ان مذهب الامير امير المؤمنين عمر ذلك واغمض عن ظاهر الآية فمعنى كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر
ففهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين معلق بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع فعجب فسأل وبعضهم حمل الآية
على صلوة الخوف وعزي الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله بن خالد بن ابي اسيد انه قال لابن عمر كيف
تقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين فتدبر مسئلة التعليق هل يمنع
السبب عن السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانعقاد واختيار الحنفية الاول والشافعية الثاني والقاضي الامام ابو زيد والامام
فخر الاسلام بنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط قرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له
والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب
والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعي الشافعية
انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل يبطل سببيته
بالتعليق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فاين من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل
مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له وليس فيه غلط
من حيث السبب اصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليط ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية محصلها هل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا
فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول بطلان السببية او المنع عن حكم السبب انما يتاتى في الانشاءات التي
جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان او انشاء فلا يصح التفرع ولك ان تقول ايضا لو سلم بطلان السببية كما هو زعم
الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب
فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء اولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانقطاع الحكم بمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون بقاءه بوجود المانع ولا ينفع الذاهب اليه فتدبر ثم لك ان تقول

في تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج تقدير عدمه فهذا عدم الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فافا وحكما مخالفة كالاستثناء الا انه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال لو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا الحق المغير اي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بناء خلافية مفهوم الشرط على ان الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية با جزاءه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببية الا لافادة حكم في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة او عرفا على رائهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فمنع تاثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرر الكلام في هذا المثال وعبر عن الشيء بملزومه وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله وبعده على اعتبار انه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده انت حر موجبه وجوده الحرية صفة للعبد فاذا قال ان دخلت الدار فتعلق اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماءنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها لا في احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه موجودا اراد به ان قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقدير وجود الشرط واشار بقوله فانهم ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام فخر الاسلام فقد اجمل ولا اجمال لنا ما وقال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لا بالشرط فيصير الشرط معدما باوجبه وجوده لولا فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط فيه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكره بعض التفريعات كما هو دابها الشريف ومقصودها ما ذكرناه على هذا لا يرد عليه شيء مما ذكرنا غاية للتقرير لكن بقي فيه بعد تامل فتامل ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببية في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغوا ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق كان قدم ولدي فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه اداء قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لا نفسه كما في المالي عنده صح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه تعجيل كفارة اليمين اذا ما كان ماليا قبل الحنث عنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب قد وجد السبب فوجب في الذمة لكن واجب الاداء الا فكان كالمذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان المتنازع في تعجيل الكفارة فان الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا نحويا والجواب ان قوله تعالى وكفارة اطعام عشرة مساكين الآية يعطي

ان حنثتم فالكفارة او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط فنفيه تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان
قول الحالف والله لا افعل كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متفرعا وانما جيء به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع
على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي بما ذكر وعندنا قبل تقرر
السبب فلا يجوز فافهم اقول الاشبه انما اي هذه المسئلة من منع التعليق السببية او الحكم مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاء ام اخبار تقتضي الانشاء
الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما تقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال وهو الظاهر وهي السبب لوجود العقد ومن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب
لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر
وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية لان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا
عليه بل سببية في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق فمحل الخلاف فعندنا لا سببية فلا فائدة قال مطلع الاسرار الالهية انه يجيء ان
هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر الايقاع فالمتكلم
عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة اولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا فللشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا
لكن تاخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن تحرير الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق
في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن الايقاع الذي يوجد في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسئلة
بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف و
الحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا
لم يذهب اليه احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن
الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات وهما اي الشرط والجزاء جزءان الكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب لاهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن
والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال والظرف افاد الجزاء الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام ومال
ابو حنيفة الى الثاني فمفهوم الشرط انما دلهما تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد افاد حكما تعليقيا
فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم المفيد فلا يدل لعدم عند العدم بل العدم بقي اصلا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم بعد
تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا فاسد فان الجزاء ربما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولغة فمدار الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان اريد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية
التقديرية والايستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا يلزم
من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء
مقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان
نعم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يفي لاثباته كون
الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينقطع الحقيقة الذهاب الى قول اهل المنطق ايضا لانه سلم ان
المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا ولا يلزم تعيين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت
علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر المطالب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا
لحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو رأي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو يثبت
لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مغير اتفاقا فاما مغير للسببية
فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية وبعبارة اخرى نقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقق حكمه
في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيده بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه وهذا
بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة في ان المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك ان تقول في
تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة ثبوت حكمه
على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا افضاء فلا سببية ولا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة الذهاب الى مذهب
اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا و
اما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا انشاء
لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم
فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية
فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع
الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبها فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده
ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القوانين الشرعية
كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه
الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر اذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببية
ان انت طالق ميطل سببية لسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل نفيا عن الحكم فمعنا
ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع
صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا اثبت ان الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر ولك ان تقول ... ما يقتضي

الى هو السبب من اليمين ان مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما تعليقا ملزوم احدهما للآخر واما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيده فليس له افضاء الى شئ يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء فح يفضي الى المسبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقا الآن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم وجود التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شئ يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهو اي يصير ورته شئ وجد منه تصرفا لا يقتضي قيام الاهلية بل بعد كونه اهلا وقت وجود ذلك الشئ كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقا ولا مستقا انما ينافي صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون فههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطليقا عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه كلام وليس تطليقا في الحال فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطليقا عند الشرط وهو الملك وح لا مانع من الصحة فافهم وقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما شرناه لانه كان من مزال اقدام الراسخين فثبت امله لاتيا وز الحق خلاف ذلك وعلى الله التكلان فانه عليه يدار كلامه واستدل اولا السببية انما يكون بالتاثير في المحل لان السبب التصرف [illegible] الاهل مضافا الى المحل ومن ثم لم يمكن بيع الحر [illegible] بالملك لفقدان المحل والتعليق يمنع ذلك التاثير فلا سببية اقول توجه اليه منع الخ اي منع منع التعليق للتاثير فانه يجوز ان [illegible] يمنع التاثير بل انما يؤخر الحكم [illegible] وهل هذا الا احادة الدعوى فيه نظر فان منع مقدمة مدلل كما في الكشف وذلك لان الشرط انما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تاثير قبله كيف واذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التعليق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره اولا بان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط والجزاء واما انت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت انه لا يصلح للسببية فتذكر وثانيا سلمنا ان الجزاء وحده سبب لكن المعلق به شرطا هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعي انه ممنوع لا بد من شاهد بل بهذا تصير المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول وان لم يكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التاثير هذا الكلام متين لكن لا لك ان تقول ان ليس التعليق الا مفاد انت طالق لا سيما على راي الشافعية واذا علق صار التعليق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تاثير اصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول الا انه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التعليق الضروري معه ابدا كما انها [illegible] بحيث يكون طالقة عند تعلق تطليق الزوج واما كونها بتلك الحيثية بالتطليق الموجود الآن فباطل لانه معلق بعد فتدبر [illegible] التعليق التاثير [illegible] الحكم [illegible] احدهما للآخر فقط لا ثبوت شئ في نفس الامر فلا تاثير له في الوقت [illegible] اليه المنع فافهم واورد على الدليل انه اذا كان [illegible] المانع تعلقه بالمحل فيجب ان يلغو كالتنجيز في الاجنبية [illegible] المحل [illegible] بالمرء [illegible] السببية [illegible] ويلغو كطالق افتا، الله اي مثله [illegible] الشرط [illegible] بدون الحكم [illegible] بدال مثله ووجد الكل [illegible] السبب [illegible] الحكم [illegible] بالاتفاق [illegible] المسبب ممنوع حتى يكون [illegible] الاولى ان يقال ان الاصل في السبب [illegible] لا نقاس [illegible] على الاصل [illegible] والبيع مع الخيار والتعليق انما [illegible] الحكم وهو الملك [illegible] المضاف فقد اخر [illegible] الخيار والتعليق [illegible] ان علي الدليل

الاول ايضا بانهما انما يصيران سببا اذا لاقيا المحل واثرا فيه والخيار ذا التقييد يمنعان ذلك والحق انه لا يرد على الدليل شيء منهما فانا انما ادعينا
منع التعليق التاثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الامر والتعليق ههنا وانما هو التقييد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الامر
ففيه افضاء وتاثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم واجيب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس لضرورة
لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد وهي اي الضرورة تقدر بقدرها والحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فيتعلق
من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم ايضا بدون الحكم والقياس يابى عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل واجيب ايضا
بان الشرط يبطل التعليق ما بعده كما قيل واتيك على ان تاتيني بمعنى ان اتيك آتني واذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار فالبيع منجز وانما المعلق
الخيار في الفسخ لوجود البيع فان قلت فلم لم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال وتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر عمن له الخيار ولعلك تقول لما
قد تقدم ان انت طالق على الف بمعنى ان اديت الفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعده والاولى ان
يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعليق ما بعده بل يقال البيع منجز انما الخيار في الفسخ فان المقصود انى اجبت ولى الخيار في الفسخ
بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا بالاعتبار الاختلاف في السند فافهم واجيب عن الثاني في التعليق بعينه وهو
للاعدام يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والا ترتب هذا المحذور فلا يفضي الى الوجود غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا واما الاضافة
فانما تحقق المضاف فان طالق غدا الافادة ان الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقيق الطلاق فصار التطليق في الحال مفضيا الى الطلاق
غدا فانعقد سببا ورد بان اليمين قد يكون للحمل والحث على وقوع الشرط لا الاعدام كان بشرتني بقدوم ولدي فانت حرة فينبغي ان ينعقد سببا الا ان يقال
لما لم ينعقد ما هو للمنع سببا لم ينعقد ما هو للحث ايضا لعدم القول بالفصل وقد يفرق بالخطر والشك حده يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا
الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيفضي الى التحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة وامكان
اليمين بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا فالخطر بمعنى المنع وهذا مخالف للمعتبرات المنقول عنه هذا الكلام ولعله من خطاء الكاتب
بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بامر محذور والا فللحث ودعوى الاعدام عموما في كل يمين غير معقول فتدبر لكن
يستلزم هذا الفرق عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط
فالتعجيل او التقبيل لوجوب يستلزم كون الاجارة غدا فانت حر مثل اذا مت فانت حر لان مجي الغد امر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالغد سببا للتعلق في الحال كالمعلق
بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما مع انهم يفرقون ويجيزون بيعه في الاول دون الثاني اقول في الاول
وهو ما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان العبارة للفعلية لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر
وانما لحق من خارج فيتحقق الايقاع من الناذر فانعقد سببا بخلاف التعليق فان العبارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير اسناد تحقق
الطرفين او احدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقول في الثاني وهو تعليق
العتاق بالموت التعليق سبب الا ان للتدبير شرعا وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو السبب
لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل
شرعي بخلاف العتاق وهو اذا جاء غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا التصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق
لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجي الغد في اذا جاء غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجي الغد قبل موت العبد فانه هو الصالح

لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بهذا الا ما قرره المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن بحث فيه كلام المحققين
من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدم للملك ومعه
من شرط وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهداد ان الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد
محلا لنفاذ الوصايا وهذا ايضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذه الموت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت محال لا يعقل واما نفاذ الوصية
فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثرها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان
لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر اثره في آخر الجزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصية فيه لا يمنع
السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا التقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعد يبقى خبايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم الشافعية
قالوا اولا يمنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق التنجيز فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله والمعلق الحكم لان ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب
عنهما بما دريت لا يخفى اما عن الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام بعد تحققه اقتضاء اذ ليس في الثاني
الايقاع اصلا انما هو بعد وجود الشرط ولذلك نقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففيه اقتضاء
ان كان انشاء او سبقه شئ فيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويفضي اليه
هذا ان كان انشاء والا فلابد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد
الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا يفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه
يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانا نمنع
المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية محلا حكما بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه
بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر وشيد اركان الاستدلال بان المتكلم
لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده لتقديره مجبورا اعتبارا لا يصلح لابتناء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير اهل
بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط
بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا والا مفضيا الى شئ لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود وصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج
مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن
شئ روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك زاد ابو داود لا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدر المنثورة قلنا اولا

مفهومه بالعبارة عدم التوقف على غير الملك واما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه والاول متفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد التنجيز كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا حالة فليس اختلافيه وهذا ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق لا بشارة فعلق الطلاق بشرط لا يحنث ولو كان طلاقا حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا واعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان لا يطلق تنجيزا وهذا ليس بشئ فانه قد مر ان العرف مخصص فتخصيص الحديث ولو سلم شمول الطلاق له فافهم ثم هذا المحمل ماثور عن الزهري والشعبي فقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وابن خزيم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطاء وحماد وابن ابي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عم اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا اليمين لا يجري هذا الجواب وقال هو احاديث مفسر لا يقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد وابن معين كذاب وفي الاخير علي ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر ابن العربي الشيخ السيطي جميع الاحاديث وقال ليس لها اصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والاوزاعي هذا وقالوا ايضا روى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سأل رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشئ وهذا تمامية منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمر ابن سليم الزراق سأل قاسم ابن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير واما الجواب بان الحسن لم يلاق امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشئ فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة مع عدم اللقاء بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا الى سيد الشهداء ... فيهم لا يحتج عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان في الفاق ... حد التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه ... المرسل حجة فليس ... ومتقدم انه ليس حجة عند معارضة المسند وما عن امير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا ثانيا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز فقال ابن عباس ... في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس وتاويل ابن عباس ... العام يحمل اللفظ والمعارضة بقول ابن مسعود ... ولنا لكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه مذهب التعليق ... مع زوال المحلية الا ... فرع القول بسببية فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها الثلث يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ووجد الشرط طلقت قياسا على الملك يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مشايخ العلماء الثلث الامام ابو حنيفة وصاحباه فقالوا يبقى لان المعلق بالشرط ليس بسبب للحال انما السبب ما يتعلق ويجد بالشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق القول هو اي قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول الا عليه بعد الامر الآخر وانما يكون الشرط جزءا اخيرا ببقاء المحلية والا فتوقف على امر آخر بعد فاذا انتفى المحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق به فقد جاء وقوع الطلاق بعده وفيه نظر ...

ان الشرط جزء اخير لايتحقق المعلول بعده على امر آخر وههنا ايضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط فوجد الطلاق من غير توقف على امر
وانما توقفه قبل انعقاده بواسطة التغير فلا يضر كما انه توقف بعد الابانة بواحد على الملك اعترض في مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان ارتفاع المحلية
راسا يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وعند عدم الفائدة والارتفاع المحلية موقتا كما في الطلقة الثالثة فلا يوجب انتفاء الشرطية فقولنا اذا فات
المحلية انتفى الشرطية ممنوع ان اراد ما يعم الارتفاع الموقت وان اراد الارتفاع راسا فمسلم لكن لاينفع ثم اجاب بالبناء على مسئلة الهدم ان حل المحل
قد ارتفع راسا وهذا حل جديد حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل عندنا هذا التحقيق منا انه لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لاياتي محل
حل آخر لاينافي الشرطية لم يبعد فالاولى في الاستدلال لهم انه الظاهر انه ما علق الا في ملكه وهو لم يكن حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق
معلقا واما الطلقات الثلث المملوكة بعد التحلل فلم يكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر ومنها مفهوم الغاية قال بها القاضي من الشافعية وكثير
من المعتزلة ايضا كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط والمشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا في الاستدلال لو لم يكن مفهوم
الغاية مفهوما لم يكن الغاية غاية اذ لو تناول الحكم لما بعد لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن نفاها
لا نفيها بعد او على هذا الملازمة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المغيا [illegible] غاية بالزم منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه
الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا يستلزم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعد ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع واما
لزوم انتفاء الحكم فيها وفيما بعد فلا لكن لا بالمفهومية لجواز ان [illegible] هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة
ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزم انتفاء الحكم فيما بعد فانه يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة والمفهوم انما يلزم
لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فافهم ومنها مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت لعدد معين عما زاد عليه كقوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي ابي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل
والاصل عدم الايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزمع
على الخمس الفواسق المذكور في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح [illegible] والفارة والكلب العقور والغراب والحداة
رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التايد انما يتم لو لم يكن [illegible] بالكلب العقور الذئب [illegible] الكلب العقور
فانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كنت اسمع [illegible] يقول في المخصوص بالعدد
يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية [illegible] في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع
الموذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وهذا انما يتم لو لم يكن [illegible] بل المراد غير تام لانه ثابت بدلالة النص
دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قائم على المفهوم فتدبر ومنها مفهوم اللقب وهو ثبوت
الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنكرون من المالكية والجمهور
من الحنفية وغيرهم منكرون ايد الجمهور اولا انه طريق متعين لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد
ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا اجاب بعينه في الصفة والشرط كما عرفت وللجمهور ثانيا لزوم كفر من قال محمد رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كفر ولزوم كفر من قال زيد موجود

فان مفهومه ليس غيره موجودا فظاهر المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة قيل وقع الالتزام به لله قال سعيدا و يجادل فيه المجادل فان المفهوم لما
واضعف من المنطوق لاسيما الحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق والحكايات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود
غيره من الله تعالى وانما كان هذا جدالا لانه يلزم ان يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتزامه شنيع جدا وايضا قد يخاطب بهذا القول
المشركون اولا وامروا بتصديقه ولم يكن ح الحكايات فح يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس باطلا لانه يشاركه
في حين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجيب شرطه عدم المساواة في الجامع الا ان ادام الموافقة في الحكم فلا يجامع المفهوم القياس فليس محل القياس محل المفهوم
فلا يبطل القياس به اعترض اولا كما في شرح الشرح لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابتا بالنص وهذا خلاف وثانيا
كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة والمنافي لذلك كون المعنى اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس
دلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس ثم يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة
على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهي الموافقة اصطلاحا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد
من انتفائها بحيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة اراده والحكم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة
ومع الاشكالان يندفعان فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاءه فلا يبطل به القياس
وهذا غير واف لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر دقيق
فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
هذا على ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مذهب [illegible] المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل برأسه وهو اقوى من المفهوم فيقدم عليه
للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا الاظهر كونه مدلولا للكلام فافهم فانه نهاية التوجيه وعبارات الاكثر تعبيراتهم تأبى عنه فانهم قالوا الشرط
عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعدوا منها الدلالة والقياس فتدبر مثبتو المفهوم للقب وقالوا لو قال لخصمه ليست امي زانية تبادر نسبته
اي نسبة الزنا الى امه ولذا اوجب الحد حد القذف عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الافهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة
حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه او ام كل احد وهو ليس منفهما البتة قالوا ثانيا
فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل لسان
ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن
ابن عباس **مسئلة** انما لفظ انما كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات ونفي كقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية مثل
فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبة وايضا لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية
في الوضوء بل بتقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار
الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل يفيد الحصر اي حصر ما يلي انما فقط

فيما فيه وقيل يفيد النفي والاثبات فقيل هذا الحصر منطوق لما هو منصوص عليه وهو مختار التحرير وقيل مفهوم فليس موضوعا قالوا اي القائلون بالحصر
اولا ان ان للاثبات وما للنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهو فاسد كما ترى فان ما زائدة زيدت لابطال عمل ان ثم لم يعهد
في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغير من اعتق ايضا كما يدل
على ما يشهد به قصة نزوله قلنا لا نسلم افادة انما نفي الولاء عن غيره بل فهم من العموم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق لم يبق ولاء يكون
لغيره فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء في الجملة قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال مملوكية الولاء بالمعتق ليس
على ما يقال ملكية الدار لزيد باعتبار ملكيته لعمرو وظاهر انه لو اقر بها لزيد لا يسمع اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم واما مثل العالم
زيد التي فيها اذا كان المسند اليه معرفة والخبر خبرا من جزئياته ولا عهد ثمة فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا مفهوما ولا منطوقا وقيل يفيده منطوقا وهو الحق
لكنه اشارة فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولي كما ذكر عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزم
ان العالم ليس غير زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب قيل هو الحق للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا نطق
بل يكفي للاشارة واللزوم عقلا وهو متحقق كما بينا الثالث لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيدا لا ترجيح للبعض دون البعض فلا يصح العهد فيتعين الاستغراق
لتعذره على ما سوى العهد وما في المختصر انه يلزم مثله في العكس اي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا مندفع لان المدعى غير متخلف وان
م الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما يجب الفرق على الفارق بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم
جزئي من جزئياته فتامل فيه وقد يقال في الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه فهو بمعنى الذات الموصوفة به فيكون بمعنى الذات الموصوفة
به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في التاخير فهو بمعنى [illegible] ذاتا موصوفة وهو عارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد
الحصر فافترقا كذا في شرح المختصر ورد بان الفرق المذكور انما هو في [illegible] اذا اخذ خبرا دون المعرفة فتبين في جواب الرد فلا تفرقة في غير
هذا الفن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول التحقيق ههنا ان مناط الحصر فيه هو حمل هو هو اي الاولي
لا الشائع الذي حاصله ثبوت شيء للموضوع [illegible] فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة
غير ظاهرة في الاول فالمراد به الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا وهذا ايضا في ما تقرر فانما تقرر ان المحمول بالحمل
المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي على ان التحقيق ان الحكم لطبيعة من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد
حقق في السلم ونحن ايضا فصلنا القول في شرحه ثم [illegible] في هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام
ثم افادة التقديم ما حقه التاخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعها وما فيها من الاختلاف فمذكورة في علم المعاني فلا نذكره ههنا
تمت مقالات المبادي بالفضل وسعة التوفيق والايادي التي [illegible] يسر لنا شرح المبادي والمرجو من المفيض
ان يوفقنا لشرح المقاصد [illegible] شرح صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني واحشرني في حجر سيدي
وسيد الاولين والآخرين شفيع المذنبين والملتجى للشفاعة
يوم الدين صلوات الله عليه
وآله واصحابه اجمعين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الاصول القوية واسأله ان يصلي على معدن العلوم الحقيقية وعلى آله واصحابه نجوم الهداية الى الدين والملة الحنيفية وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهب لنا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام القديمة وها انا اشرع في المقاصد

اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعي اما وحي او لا والوحي منحصر في الاولين لان الوحي متلو اي واجب مراعاة نظمه وهو الكتاب او لا وهو السنة وغيره اي غير الوحي اما قول كل الامة الكاملة من اهل الاجتهاد وهو الاجماع او الاعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة في العلة وهو القياس ثم هو ليس اصلا مطلقا بل المستدل به يحتاج الى المقيس عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ومضاف اليه والقياس انما هو للاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لا بد فيه من السند على ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به ولا يضاف الحكم اليه بعد دلالة الاجماع واشار الى هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يحصل به اليقين عند الجمهور فلا يثبت به العقايد وايضا لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلثة اياه باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فحجيته ضرورية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل في النازلة وان كان هو ايضا منصوبة من قبل الشارع ولذا اسقطه الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره واذاقنا ما اذاقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الواحد هذا فان قلت الحصر في الاربعة مختل لان شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قال الشرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب مندرجة فيها اما اندراج شرائع من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل اصحابها المدعين اتباعها فهي مندرجة فيها لان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي واما اندراج الاستصحاب عند قائليه فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود على البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة فهي والا فلا عبرة به فتأمل فيه واما نحن فلا نحتاج الى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى الكلام النفسي للباري عز وجل فانه هو الحاكم حقيقة بكلامه الازلي وهذه الدلائل كواشف عنه وهذا في شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدي ان الكتاب راجع الى الكلام النفسي الى الباري الحق تعالى والسنة الى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفسي للمجمعين والقياس الى النفسي للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفسي لما سوى الله تعالى لا حجية فيه اصلا ولو كانت فلاجل رجوعها الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة النفس الامرية والا كان هو حاكما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط وكذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو

اي الكلام النفسي نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مجعولة معا مخلوطة بها ارادة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فاما اذا المراجع الى وجداننا نعلم ان في اذهاننا نسبة تتعلق ارادة افادتها وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة الملحوظة معها الارادة المذكورة
ثم الظاهر ان هذا التحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى جزئي من جزئياته ففي هذا اشارة الى ان الصفات الالهية مجعولة لكن المجعولية لا يكون
الا بالايجاب فارتفع من المتصف فيا ليت ان المعتاد ذهبوا الى جليته مجعولة ليس من مرضياته وانما وقع مماراة مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا لكلام
الانسان النفسي ويقاس عليه كلامه والمراد بالجبل الجبل بالاختيار واذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بارادة الافادة ودون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فحادث النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات السارية في الكميات واذا ثبت المغايرة فاندفع ما قيل
في حواشي ميرزا جان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار هي الحكاية وللنسبة الواقعية اللتي بينهما وهي المحكي عنه وللصورة العلمية القائمة بالنفس
مما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذا رجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهي من
حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفاد بالكلام كلام نفسي هذا ويحوم حوله ما نقله العلي القاري رحمه الله
في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسي حقيقة من العلم ومعنى تكلم الله مع من اصطفاه جعله مطلعا على علومه تعالى هذا ثم انا
لو نها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير لا نسلم ثابتة بالوجدان فالحكم اما كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما
يعطي كلمات متاخري الاشعرية وهي قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلها متخالفة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان امرا
واحدا بسيطا قد يكون فرسا وقد يكون انسانا باختلاف الاضافات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول واذا كان فيما
بين المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا ايل لذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بينها النسب الانشائية
او الاخبارية المرتبة حسب ترتيب الالفاظ القائمة بالنفس بذات الباري عز وجل هي مغائرة للعلم بل هو متعلق لا غير كذا الارادة بل هي متعلقة بافادتها واما معرفة مغائرة ايا ما
فلا خفاء فاتفقت لا يصح ايضا مغايرة للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القائل فان هذه المعاني [illegible] هو البسيط مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر
العبارات في صورة قائمة بذات الباري او النفس والعلم هو حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذي تشجع هذا القائل على ما قال لكنك سيتيقن
ان لا ترتاب في ان هذا من هذيانات الفلاسفة ولا اساس عليه النسبة بل هو باطل محض على ما برهنا عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم
ترهم كيف يسيرون في هذه المسئلة اتحاد العلم بالمعلوم كالسجاسب في الصحارى لما كانوا اخطؤ فيها ولزمهم ما لزمهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
كون شيء واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم بنوا قصورا افهامهم في بنيان هذه المسئلة فافهم قيل في تلك الحواشي ايضا
العلماء اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي او الصورة الذهنية كما مر في صدر المبادي اللغوية فالنفسي اذا كان مفاد اللفظي كما اشتهر ومحال
انه لا يكون امرا خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير اقول هذا منقوض بالانشائي من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يستلزم الطلب له وانما يستلزم من قيام الطلب به واذا كان مغائرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا كلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار اللهم الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من في صدد الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل لو اغمض في دفعه ان غاية ما لزم ما ذكر ان النفسي هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون عين العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قدمنا ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولا مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل في المختصر على انها
نسبة ذهنية بانها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك الحواشي القدر الضروري ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون معقولهما

في الذهن بصورها العقلية حتى يلزم التعقل اي كونه تعقلا بل يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا فلا يلزم التعقل لانه عبارة عن الحصول وهذا انما يرد لو اريد
بالتعقل هذا اما لو اريد مطلق الادراك فلا وهذا الارادة شائعة في امثال هذه الفنون اقول انها نسبة حاكية والحكاية انما يكون بحصول صورة المحكي الموجود
بنفسه كما في العلم الحضوري فلا يصح كونه حضوريا فان قلت ادراك النفس وصفاتها حضوري ولا بعد في ايقاع الرابط بينها قلت لابد من مغايرة الحكاية للمحكي ولا يصلح
لذلك معلوم الحضوري كما لا يخفى على ذي كياسة فان قلت اليس عند جميع من الفلاسفة والمتاخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى حضوري مع انه عالم بالنسب
والحكايات ايضا قلت تلك الراي باطل كما بينا في حواشينا المتعلقة بشرح المواقف فلا اعتداد به ثم هذا ايضا يكون اشكالا على هولاء القائلين فان قلت
هذا القائل لم يورد على المختصر وانما اورد على تحرير شارح الشرح بان افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز قيامها بهما قياما خارجيا بل القيام بصورها العقلية
وهو التعقل انه غاية ما لزم منه وجود الطرفين في الذهن ولا يلزم منه التعقل قلت لا عائبة على الملم فانه قرر كلام المختصر على ما قرر شارح الشرح ثم نقل ايراد
هذا القائل ثم اجاب عنه فليس فيه تحريف اصلا فان قلت لعل مقصوده ان وجود الطرفين في النفس وجودا اصليا لان قيام الكلام قيام خارجي فلا يكون تعقلا
بل اعم مصاحبا للتعقل فلا يتم تقرير شرح الشرح من ابتناء كلامه على التعقل قلت ان النسبة حاكية البتة فلا بد للحكاية من تعددها وتعقل طرفيها بالضرورة
وان لم يكن هذا الوجود تعقلا وكيف يكون فان صاحب المختصر وشارح الشرح لا يريان الاتحاد فانهما من حزب المتكلمين وتعقل الطرفين حين الحكاية
لا يكون الا بحصولها في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الاخبارات واما الانشاءات فلا خارج لها البتة فحصولها لا يكون الا في الذهن وكذا حصول طرفيها
لان الانشاء بدون تعقل الطرفين غير معقول فتدبر ثم ههنا كلام صعب هو ان كلام النفسي الذي هو مدلول هذه الالفاظ معان موتلفة من جواهر
واعراض وقيامها بذات الباري عز وجل او بانفسنا قيام بحيث يترتب عليها الاثار وهو باطل كيف لا والا لزم ان يكون المتكلم بالسواد اسود وبالعدم معدوما
او قيام بحيث لا يترتب عليها الاثار وهو قول بالوجود الذهني وقد منعوه وظنوه شيئا فريا الا ان يقال ان انكار الوجود الذهني لم يقع من قدماء المشايخ
الكرام بل انما انكروا كون العلم عبارة عن الوجود الذهني كما قال الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذهني للاشياء
الا انه ليس علما لكن المتاخرين اخذوا يقيسوا على مرادهم ثم والدليل لانكار الوجود الذهني ثم ان كون تلك المعاني موجودا ذهنيا ايضا باطل لانها كلام
ومن قام به تلك متكلم فلا بد من القيام الخارجي وقد مر انه لا يصح البساطة فيه قد صرح به حتى ادرجه بعضهم في العقائد الضرورية وايضا ان اطلاق الكلام
على النفسي مجاز وعلى اللفظي حقيقة او بالعكس او حقيقة فيهما وعلى الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقا حادثا وما هو غير مخلوق ليس
كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان اللفظ حادث والنفسي قديم وعلى الثاني ان لا يكون هذا المقروء كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجترء عليه
المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يواخذ من قال ان القران غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان اراد النفسي والارتداد لا يثبت بالشبهة مع
انه تواتر عن الصحابة والتابعين المواخذة بهذا القول وحكمهم بالقتل فاذن الحق الصراح الذي يفترض ان يعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان هذا
المقروء كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وله تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبها يكون انشاء وخبرا وهي صفة قديمة غير
مخلوقة كما في سائر الصفات وهي المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء لعدم مساعدة اللسان
بالتكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر ولا استبعاد فيه واذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه متعلق بمعنى فتدل وتمثل عليه لذلك مثلا
فان الكيفية صفة بسيطة قارة في حد ذاتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة وذات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت في موضوع وقعه صارت قارة
واذا وجدت في محل صغير صارت صغيرة وفي كبير كبيرة فكذلك صفة الكلام في ذاته بسيطة لها تعلقات لمعان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم
باللسان فيصير متعلقه بمعنى ملفوظة اولا مع هيئة فصارت لفظا ثم يصير متعلقه بمعنى آخر فيكتسي تعينا آخر وهيئة اخرى فيكون ملفوظة ثانيا فصار

لفظة اخرى وبهذا ان الكلام الالهي صفة واحدة قائمة بذاته تجلت تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة فاذا انزل على لسان جبرئيل كسا بالتعينات بها صارت مرتبة فاذا قرء جبرئيل غير قارة فسمعه الرسول فانحفظت في صدره كما سمع مرتبة لكن على صفة القرار [illegible] واحدة وظهورها تعيناتها
مختلفة فظهر ايظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شئ واحد بتعينات شتى غير منكر عقلا وشرعا فالقران المقروء ان صدر بلسان الرسول لكن من قال
لم يقله الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة هذا هو الذي رامه الامام الهمام الاعظم الاية حيث قال في فقه الاكبر القران في المصاحف مكتوب وفي
القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظنا بالقران مخلوق وكتابتنا له وقرائتنا له مخلوقة والقران غير مخلوق و
اراد باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق البتة او اراد به كسوة التعين الذي اكتساه القران على اللسان وهو ايضا مخلوق لاشك فيه والام في قوله
القران غير مخلوق للعهد اي القران الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه وان كان تعيناته التي في الكتابة والقرائة
والحفظ والنزول مخلوقة ثم قال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله
متكلما ولم يكن كلم موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام القديم المنزل واحد وقال ايضا ويتكلم
لا ككلامنا ونحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو
من انحاء التعينات التي اكتسى بها الكلام عند التلفظ ولاشك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه ونقر بان القران كلام
الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف
والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القران لحاجة
العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى معبود
ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب محفوظ من غير مزايلة عنه انتهى كلماته الشريفة ومثلها من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة ونقلوه
عن الحبر الهمام الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القران الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروءة مراده بها ما ذكرنا والذين جاؤا منهم
من بعده لم يتعمقوا في تحصيل معناه ظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور السالمي ايضا ما يقرب
به هذا ما اعطيناك اجمالا لما لا يحصل التقصير عن ابانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه
فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهمام داؤد الطائي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا الغني
عريا عفنا عنه **الاصل الاول الكتاب القران** لفظان مترادفان الثاني اشهر من الاول عرف القران بالمنزل على محمد صلى الله عليه واله وصحبه
صلوة تامة دائمة وافرة بوازي منزله ومنزلتهم وسلم تسليما كثيرا للاعجاز بسورة منه اي بسورة هي بعضه ان كان التعريف للمجموع او بسورة هي
من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة ان كان للمفهوم الكلي ورد هذا التعريف بانه ليس تحديدا لعدم اشتماله على الذاتيات ولا يفيد تميزا له عن
الاغيار عند العقل فلا يكون ترسيما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز ما هو اجلى منه
كذا في شرح المختصر اقول في الجواب كونه للاعجاز وان كان كذلك اي لازما غير بين اخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في
التعريف هذا دون ذلك فغفيا اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين وهذا النص على ان انزاله للاعجاز فهو لازم بين لمتدبر فانه احق بالاتباع ولو سلم ان الترسيم بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري ديني
وكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره ويعلمها كل احد وان كان تفصيل جهة اعجاز كل آية واشتمالها على

انواع البلاغات الا يعرفه الا الآحاد من العلماء فافهم ثم بقي انه يذهب ان الانزال للاعجاز والاعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ليسا اجلى من المعرف
حتى يدرك اولا ثم يدرك به المعرف فلا يصح التقسيم ولا التحديد فافهم والمشهور في التعريف الاسمي في كتب مشايخنا الكرام ما نقل بين دفتي المصاحف

تواترا وفيه دور ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن وكذا في التعريف الاول لان السورة قطعة من القرآن ودفع في التلويح بان السورة
قطعة من الكلام الالهي مترجم توقيفا ويمكن هذا التمحل في هذا فيقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
والحق ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخفى من القرآن فلا يصلح تعريفا في التعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله الحق انه ليس تحديدا اي تعريفا حقيقيا
لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل تعيين الاسم للمسمى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه وكذا القرآن قد يطلق
على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء واشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا لتعيين المراد من بين المسميات فلا دور اقول هذا التعريف اي تعريف القرآن
باي وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل بعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلا متواترا وانزل للاعجاز بسورة من جنسه

في الرتبة فاللفظ الواحد الذي قرآن وهو الانسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم
علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع شبهة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع
لا الامر العام منه ومن كل بعض المعرف بهذا فافهم على ان الكل بعض كلي له افراد كثيرة في صدور الحفاظ وعلى السنة القراء فلا شخصية اصلا فليس علم شخص
على تقدير ارادة الكل ايضا فافهم والعجب ظاهر من بعض اللهم الا ان يقال ان المعتبر في التشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادي الرأي شخصا لكن يرد على اصحاب
العلمية الشخصية عدم الصرف لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر
الائمة اسم للكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اي المجموع منهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز والعربية وغيرها
من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تطرق للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وبهذا يؤيد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم
وان كان كلمات بعض اتباع الاشعري يشعر بظاهرها ان القرآن حقيقة هو المعنى حقيقة والنظم يطلق عليه مجازا وهذا مما لا يجترئ عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام الهمام السابق
في الاصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبرذعي مع ان القاري بها لم يقرأ القرآن قال و
قد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم وفي الكشف
ذكر الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر
وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح وعليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان
تاج العرفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما ونفعنا الله بهما ورضانا بيمن بركتهما
كان يقرأ القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب ان هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان

النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقوام النظم ركن زائد تناقض لان الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج وقد يوجه
بان معناه اي معنى الركن الزائد ما قد يسقط وجوبه شرعا مع تقرر وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زائد
سقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا
وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن
ووصف بكونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا بل تفسد الصلوة بقرائتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف فعند البعض يفسد وعند الآخرين لا وفي الهداية
هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس الائمة قالت الائمة لو صلى بكلمات يقرؤ بها ابن مسعود لم تجز صلوته لانه كتلاوة خبر وفي الدراية الا الاصح انه لا تفسد
وفي المحيط تاويله روي عن علمائنا انه تفسد صلوته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرءة الشاذة لا تفسد الصلوة وقالت الشافعية يجوز
القراءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا تعمد وان كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة

قالوا الا اتفاقا ما نقل احادا فليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي
ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تتعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة في حفظه
بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله ينقل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم
قطعا والمنقول احادا ليس متواترا فليس قرآنا فان قلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع

التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ له انكار المتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود
من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال في الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي
ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من
جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر
وفيها المعوذتان والفاتحة ثم قال الشيخ ابن الحجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى
احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحف عنهما قيل يرده انه روى عبد الله بن احمد انه كان يحك
المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليسا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا ليس بشيء فانه قد تقدم النقل عن الائمة لعدم صحة الراوي
عسى وهم في نسبة النفي وانقطاع الباطن ايضا يؤيده ثم انه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في
صلوة التراويح والامام يقرءها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوي على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل بغير مستند
لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا انه قرء على عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب قرء على ابي مريم زر ابن حبيش الاسدي
وعلى سعيد ابن عياش الشيباني وقرء هو اي زر على عبد الله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء
سعيد وزر على امير المؤمنين عثمان وعلى امير المؤمنين علي وعلى ابي ابن كعب ثم قرؤا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح
الذي اتفق على صحته الائمة ان ابن مسعود اقرء اصحابه المذكورين قرء عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند حمزة ايضا ينتهي الى ابن مسعود وفي قراءته
ايضا المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرء على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب واخذ يحيى عن علقمة والاسود وعبيد
ابن نضلة الخزاعي وزر ابن حبيش وابي عبد الرحمن السلمي وهم اخذوا عن ابن مسعود وعن النبي صلعم سند آخر قرء حمزة على ابي اسحق السبيعي وعلى محمد عبد الرحمن
ابن ابي ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى آبائه الكرام الصلوة والسلام وهؤلاء قرؤا على علقمة ابن قيس وعلى زر ابن حبيش
وعلى زيد ابن وهب وعلى مسروق وهم قرؤا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المؤمنين علي كرم الله وجههما واعلم ايضا سند
الكسائي ينتهي الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومثله ينتهي سند ثلث الدين من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة واسناد
القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة بالقبول لها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة

خلف كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه فنسبة انكار كونهما من القرآن غلط فاحش ومن
اسنده الانكار الى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضته هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام من الامة كلها كانه فظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل وايضا ظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرء عليه القرآن ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء
العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرروا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرءوه هكذا وشيوخ شيوخهم اقرءوهم
هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضا مما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرآنا الا انه لو كان
عنده من القرآن لكان متواترا في هذه القراءات لانها تنتهي اليه وايضا ان ابن مسعود قرء متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فوهم
الراوي لعدم تمييزه انه من القرآن عنده او كان قرآنا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تتقرر اصحابه ثم خلو مصحفه عنهما قيل وجهه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة او كان مكتوبا عنده قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يؤمر بها
بالكتابة وكان من دابه الشريف كتابة ما امره رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرآنيته وقيل هذا اوجه
ويرد عليه اولا ما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل احد لعين بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة توجد دون التوفر ليس علة مستلزمة لاي للنقل المتواتر وهذا الايراد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد البطحاء
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بتعلمه فوايد كثيرة وكذا اعضاء لا يخفى الا مكابر
فافهم ويرد ثانيا ما حال كونه لبعض المعاصر انه منقوض بخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى اصحابه وسلم لانه اصل الاحكام ايضا اقول في الجواب ثم الامهات
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل العامة للنقل المتواتر التوفر لها وما بين وجوده فيهما على ان الاصالة [illegible] اصالة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعا فان قراءة النظم توجب ثوابا جزيلا ليس في لغة السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى والاحدي
مسه او قرءه جنبا وغير ذلك من الاحكام والفوايد وما يكون لنظمه ومعناه وبهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وانما تعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والمسح ووزن
الاعمال وغيرها مما يقصد الاعتقاد وجب التواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على امامة امير المؤمنين
على كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر بالحكم وجهه فافهمه ولا تخبط ويرد ثالثا كما قيل عليه التوفر من التحدي والامالة لا التحري في الجميع كالبسملة على راي
وهو راي من يجعله من القرآن وهو مدفوع بان العادة يقتضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشاء للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى
جميعا ولو كان منشاء لها باعتبار بعض الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقا جميعا كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام من قال آية
جنبا ومسه محدثا ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يوخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضا بناء على ان
اسماءه تعالى التي من قبيل الصفات توقيفية ومن البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف
مذكور في علم الكلام ان شئت تحقيقها فارجع اليه ويرد عليه رابعا المعارضة بانه لو وجب تواتره اي تواتر القرآن لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم فمن يقول
بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قائل القرآنية وعند المنكر
انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعا اقول اي انه انكار لضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرآنا بديهيا في نفسه كحشر الاجساد

فانه مع نظريته ضروري كونه من الدين فاندفع ما قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس بديهيا فلا يكون عدم كون البسملة قرآنا ضروريا فاذا لم يتواتر البسملة لا يلزم
اثبات ما كان خلافه ضروريا اي بديهيا حتى يلزم الكفر وجه الدفع انه كون غير المتواتر غير قرآن ضروري ديني اي ثبت بديهة انه مسلم في الدين لكن وان لم يكن
في نفسه ضروريا فانكاره يوجب الكفر ولعل هذا الخير واقف فان منكر واحد من قرآنية البسملة لم ينكر والكون غير المتواتر غير قرآن وانما انكره لانه لاجه بحجة ولم يكن هذا
الا انه يلج من الضروريات الدينية وقس عليهما حال منكري القرآنية ثم انما يتأتى هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهة ولو اريد القطعية
لسقط قول هذا القائل عن اصله كما لا يخفى على المتأمل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوي الشبهة حتى ادى اسم الاشكال قبل لتوغل في النظر
وقوة الشبهة المودية الى حد الاشكال مانع من التكفير لان صاحبها يعد معذورا لانه متأول والحاصل ان انكار الضروري المقطوع بالتاويل مجانبا
عن هوى النفس ليس كفرا ولذا لم يكفر امير المؤمنين على رضي الله عنه الخوارج حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد فافهم تتمة اجمع اهل الحق
اعني اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الله وبامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلى
هذا انعقد الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان
وابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
ما روي عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روي عن الزهري قال
لو وجد لكان انفع واكثر علما لم يصح عنه والذي روي عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آليت ان لا آخذ علي ردائي
الا لصلوة جمعة حتى اجمع القرآن فجمعه وقال الشيخ ابن الحجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة
الوفاة بالاشهر وآية عدة ذوات الحمل ايهما مقدم نزولا وقد صح هذا منه ومثله صح في آيات اخرى وقد قال عكرمة عند سؤال محمد بن سيرين الفوه
كما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا ولو سلم هذه الرواية فالجمع جمع الصدر لا جمع المصحف
وحفظا نزول الآيات لا الجمع للقراءة بقي امر ترتيب السور فالمحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجتهاد
من الصحابة واستدل عليه ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور فمصحف امير المؤمنين على كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
مسعود على غير ما هو الذي الآن والحق هو الاول وهذه الروايات مزخرفة موهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التوارث الذي
جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتقان ناقلا عن الزركشي الخلاف لفظي ومن قال انه ليس توقيفيا فمراده
لم يقع توقيفا قوليا مصرحا بل علم برمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرائن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة والذي
يدل على الارادة قول مالك انما الفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نص البيهقي
على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مرتبا سوره وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة واستدل
بما روى احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال وهي من المثاني و
الى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينزل عليه السور ذوات العدد وكان اذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فقبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم يبين انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال كذا في الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تدبر وخدمة بالعلوم الدينية ان استثناء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الآن فالقول بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه ليدل على هذا اصلا ومعنى قوله نقبض آه انه قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضعه الذي الآن فيه هذا الكتابة عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثورة من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتها في السبع الطوال فقد وضح بان لكان هذا الترتيب المتوارث المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يومر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره مرارا كثيرة ان الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول مرتبا بقراءة القرآن على هذا الترتيب وكنت متعجبا عن الحكم بالوجوب حتى رأيت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة اذا فات الترتيب لسهو ويامر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة وكنت عرضت عليه انه لم تفسد الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا واعلم انه كما يجب تواتر كل جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومبادیها واواخرها لان العادة قاضية بتعدي معرفته بكل سورة وكل جزء من اجزائها في قراءته اجر عظيم وكذا كتابته وكذا حفظه وتبطل الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فايدة قال العلماء جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروي فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها وهذا الجمع هو الاصل والذي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرء القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء والحفاظ كثير اليوم اليمامة فرأى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يخلطوا القراء ولا يتركوا القراءة ولكن كان هذا الجمع مترتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرء عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصته على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يختلطون في القراءة وفي بعض الروايات كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داؤد و بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فو الله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملأ منا وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه مخل بالتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والقول مسجلة البسملة من القرآن آية واحدة فيقرأ في الختم مرة فمن نذر ان يختم القرآن يجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا يخلص الذمة بدون
قراءتها واما ان قارئ القرآن ومنها على زعمهم ان يقرأها في التراويح بالجهر مرة لاتيان سنة الختم ودونها وليست جزءا من السورة وقيل ليست
جزءا منه اي القرآن اصلا وعليه اصحاب مالك وقيل هي جزء منها اي من السورة الا من سورة براءة ومحل الخلاف البسملة التي في اوائل
السور لا التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا الاجماع على ان ما نقل بين دفتي المصاحف
بخط القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصحابة اثبتوها مع المبالغة في التجريد عن غيره فهي من القرآن قطعا ولم يتواتر انها جزء منها فلا يثبت
الجزئية اذ قد سبق ان تواتر الجزئية شرط لاثباتها فان قلت نعم لم يتواتر الجزئية لكن اثباتها في هذا المحل الثابت تواتره يوجب الجزئية فيكون جزءا قال
وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لما عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة
حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية ابو داؤد والحاكم والبيهقي والبزار واذا كان فائدة التكرر ذلك فيجوز ان يكون هو
فقط لا الجزئية ولا التكرر كتكرر فباي آلاء ربكما تكذبان والقرآنية والجزئية لا تثبت مع قيام الشبهة والشك وبما قررنا اندفع انه ان التواتر
في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل لكن لم لا يجوز ان يكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة واربع
عشر سورة ومائة ثلث عشر آية وايضا انه خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به احد ولم ينقل اصلا من السلف واقتضاء الاجماع المذكور كونها آية مفردة
في كل محل ممنوع ولنا ايضا تركها نصف القراء وهم ابن عامر ونافع برواية الورش وحمزة وابو عمرو قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره في غير الفاتحة
ولو تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تركها عند قرءة السور لان قراءة القراء متواترة ولا معنى عند قصد قراءة سورة ان يترك اولها
فيجب ان لا يكون جزءا ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح عدم الجهر بها في الصلوة فان قلت قد قرأها الباقون من القراء فتواتر قراءته عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام فيجب ان يكون جزءا قال وتواتر قراءتها عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقراءة القراء الآخرين لا يستلزم كونها جزءا منها
لجواز ان يكون للتبرك كالاستعاذة فان قلت اذا كانت قرانا ينبغي ان تجوز بها الصلوة اذا اكتفى بها عند من يرى افتراض آية وبها مع الآيتين الاخريين
عند من يرى افتراض الثلث قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها لم يتواتر انها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء او الاتيان بها مع آخرين في اداء
الفرض فلا يصح احتياطا وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد تواتر انه من القرآن ولم يثبت كونها جزءا من السورة والا لتواتر كما سبق وجب ان يكون آية تامة
قطعا اذ ليس جزء آية فتواتر قرآنية مع عدم تواتر الجزء في حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقرر بانه قد خولف في كونها آية
تامة فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم يجز به احتياطا وتعقب عليه الشيخ الهداد في شرح الاصول للامام البزدوي انه
ح قد ينبغي ان لا يجزي بقراءة الحمد لله رب العالمين اذ قد خولف في كونه آية تامة ثم قرر اصل الكلام بانه قد خولف في قرآنية البسملة مع كون القرآن
فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يجزي في كل مختلف فيه فلا تصح من غير قراءة الفاتحة اذ لا فرق عند التحقيق ثم انه لا معنى
للاحتياط عند من يقطع بالقرآنية وكونها آية تامة لان برق الحقيقة قاطع للشبهات فافهم اصحاب الامام مالك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في
اوائل السور لا اللتي في سورة النمل ههنا من القرآن وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعا قلنا تواتر ملزومه ان لم يتواتر لنفسه وهو اثباتهم كلهم في
المصاحف مع المبالغة في التجريد عن الزوائد فيستدل به اي بهذا الملزوم على وجود اللازم وهو القرآنية فافهم الشافعية قالوا روي عن ابن عباس
من تركها ترك مائة وثلث عشر آية والسور سوى براءة بهذا العدد ولم يعرف هذه الرواية عنه والذي في الدر المنثور والاتقان برواية البيهقي استرق
الشيطان من اهل العراق اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم وقال في الاتقان اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدر المنثور برواية ابن

اعشة قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فاين
السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
اول آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيضمحل المظنون
وهذا هو الجواب عن اخبار الآحاد التي يوهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع الشهود الا لتواترت ولذا لم يوجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم

مسئلة القراءات اي السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين
وقيل هذه القراءة مشهورة ولا يعبأ بهذا القائل لا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلثة يعقوب وابي جعفر وخلف ايضا
متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل على البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع لا في غيره وفي الاتقان قال لد
البغوي القول بان القراءة الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به وقد صعب اي شدد النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها ونص على ان تلك
السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في
مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وروي في المدارك ان الامام الهمام كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل
الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترها غير واجب بل هذا قال ابن الحاجب وفي الاتقان قال غيره الحق ان اهل المد
والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي قال ايضا اما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وفي الاتقان ايضا
قال ابن الجوزي لا نعلم من تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدل بما اشار اليه المص بقوله
قيل في حواشي ميرزاجان مطابقا للاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر لتوفر الدواعي على النقل كما عرفت تواترت الهيئة
قطعا اقول المراد بتفصيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه وهي ليست من اللوازم ولا توفر الدواعي الى نقل تفاصيل
مثله فلا يجب تواتره وهذا ليس بشيء لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا الاجل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجبت ان يحفظ جمع لا تعد ولا تحصى وينقله
بالحفظ ففيه الجوهر والهيئة متساويان لا يختلف كيفية اداءه فلا يجب تواتر احد منها كتقديرات المد فالحق المتلقي بالقبول ان التواتر وهذا التخصيص خطاء من ابن الحاجب من ههنا
ظهر لك ان نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قل يا ايها الكافرون ان هذا مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلاة والسلام عند اهل الحديث
وهو الوقف على قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء لم يجئ من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر وما نقلوا اخبار آحاد فافهم
ثم هذا الدعوى ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءة السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى هذا
الآن في كل وقت كان عددهم ازيد من عدد البطحاء لكن المص تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال لنا لو لم يكن تواتر القراءة المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلف وللملازمة لان التخصيص
اي تخصيص بعض القراءة بكونها قرآنا دون غيرها تحكم فان الكل انما ثبت على السواء واجمع الائمة بجواز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراء سبعة او قيل هذا العدد لا يفيد به
التواتر فلا يكون ما اتفقوا عليه متواترا فاطلب بما اختلفوا فيه قلنا هذا انما يتم لو كانوا هم النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد البطحاء ونسبتها اليهم انما هي لاختصاصهم بالتصدي
بها وانتشار العرفي كتسابها لا لانهم هم النقلة فقط فتدبر فانه حق واضح واجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه المص
بان الواحد منفرد بالقراءة والواحد لا يصلح لانعقاد التواتر ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط بانه لا يثبت ما عليهم لانه اذا اتحد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر لعدم اشتراط العدد
وفيه تأمل فتأمل مسئلة القراءة الشاذة وهي ما عدا العشرة التي نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني وهو المراد ههنا
وقد يطلق على ما نقل باخبار واحد عن واحد حجة ظنية عندنا واجب العمل ومن العلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين وجزم به ابن الحاجب فما اوجب التتابع

في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ذكره الرافعي من كبار اصحابه والقاضي ابو الطيب الحسين ان مذهبه العمل كخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع انها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لا وجائهم النسخ لنا انه مسموع من النبي عليه واصحابه على آله الصلوة والسلام لانه روى عدل جازم وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهو حجة لما انه لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه بعد من الاحاد ولنا ايضا انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كاصحاب بدر وبيعة الرضوان ان لا يكون عن اختراع بل سماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل به فان قلت الخصم لا يسلم الانحصار بل يجوز كونه مذهب الراوي فنقله قرآنا قال وتجويز كونه مذهبا له فنقله قرآنا عجب ليس للمسلم ان يجترئ عليه لان الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الامر الشنيع وفي حواشي ميرزاجان ان العجب انما يصح لو كان مراد الخصم ان مدلوله كان مذهبا له فنقله قرآنا للترويج فانه لا شك انه لا يتاتى من احاد العدول فضلا عن الصحابة بل مراده لعله كان قرآنية مذهبا له بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبا له ومذهب الراوي غير حجة سيما اذ اظهر خطاءه بيقين وهذا محال عجيبة وجوابه ان القرآنية مما لا يهتدي اليها الراي ولا مدخل له فما يتخذ الصحابي العادل مذهبا له الا بدليل من سماع فاما كان قرآنا فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه كما هو الاولى او وقع تفسيرا فظنه حين السماع قرآنا وعلى كل تقدير فهو حجة هذا معنى الترديد المذكور الشافعية قالوا انه ليس بقرآن اذ لا تواتر وما ليس بمتواتر ليس قرآنا ولا خبر ليصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل به قلنا كون النقل خبرا شرط لصحة العمل ممنوع بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مطلقا والاجماع انما هو على ان الخبر الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه لانه نقل قرآنا هذا لكن لقائل ان يقول ان النسبة التي نسب بها خطاء قطعا فلم يبق وليس ههنا نسبة اخرى كما في الخبر من غير نسبة بالسماع ليستعان لدفعه بما سبق من ان اصل السماع مقطوع والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطاء لكن بطلانه لا يبطل نفس السماع

هذه مسئلة لا يشتمل القرآن على المهمل هو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازا ولا على الحشو هو الزيادة من غير فائدة خلافا للحشوية لنا التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى فلا يصح الوقوع اصلا الحشوية قالوا فيه الحروف المقطعة ولم يقصد مدلولها اللغوية او غيرها فصارت مهملة وفيه نحو الهين اثنين والثاني تكرار لا فائدة فيه قلنا الاول من الالفاظ المتشابهة فله معنى خفي يرجى الوقوف له او لغير الراسخين فليست مهملا والثاني من التاكيد اي من قبيله وتقريرا قبله لا التاكيد النحوي ولا يخفى ما فيه من الفوائد فلا حشو تا فهم مسئلة فيه ما لا يفهم لاحد مما استاثره الله تعالى بعلمه والامامان فخر الاسلام وشمس الائمة خصصا المسئلة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو الا يليق والا صوب كيف لا والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى وهو مذهب السلف من اهل السنة والجماعة وقيل هو من متاخريهم كلهم مفهوم لبعض من العلماء ويعزى الى الامام الشافعي وروى ابن جرير عن ابن عباس انا ممن يعلم تاويله اي المتشابه كذا في الدرر المنثورة وروى ابن جرير وابن ابي حاتم عن ام المؤمنين عائشة الصديقة كان رسوخهم في العلم ان آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تاويله وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا ومثله عن ابي الشعثاء وابي نهيك الآثار كلها في الدر المنثورة لنا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فلا يحتمل عطف قوله تعالى والراسخون في العلم عليه لان الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع كما عليه القراء كافة بل حفاظ الزمان يقولون وقفا لازما منزل من اعترض عليه ان الوقف على بعض الجملة صحيح كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وقف على الحمد لله رب العالمين فقد غفل وخلط الموضع الذي هو محل الامتناع بغيره الذي هو محل الجواز ولنا قوله تعالى والراسخون في العلم استيناف فلا يرتبط مع ما قبله لقراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به رواه ابن ابي داود عن الاعمش عنه رضي الله تعالى عنه كذا في الدر المنثورة

والاستيناف ههنا متعين لان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع وقراءة ابي وابن عباس رضي يقول الراسخون في العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاؤس عنه رضي الله عنه كذا في الدر المنثورة ايضا وضعف في التيسير رواية ابي رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستيناف
متعين ايضا والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محملي المتواتر هذا وفي فيه كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعمليات وانما هي
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا يفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التاويل على ولسياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
حظهم اتباع تاويل المتشابه لا بد لهم من عديل فان الله تعالى لما ذكر حكم جماعة الاولى قرن حكم عديلهم والراسخون هم الصالحون للعديلية فيجب ان
يكون حظهم عدم التاويل بل الايمان به فقط فيكون الراسخون الخ استينافا للبيان حظهم وما في التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس بشيء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اما ثم ههنا فيه كلام فان حظ الزائغين ابتغاء التاويل مع ابتغاء الفتنة فيكون حظ
الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عديلا فيكون المعنى والله اعلم ان الزائغين يتبعون
الفتنة ويتبعون تاويله مع ان التاويل لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم فليس علم التاويل الا حظ الراسخين ولا يتبعون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي ولزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا حينئذ من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان الحال منتقلة
واما لو كانت موكدة فلا ثم فيه كلام هو انا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون الخ حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تاويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والمجاهدات القوية وخلعهم ابدانهم
وانخراطهم في اعلى العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وشيء من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت فعند طلوع
شمس هذا اليقين لا يغني الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرنا في تاويل الآية والسلف انما راموا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية
بالكسب والنظر كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينهون عن تاويل المتشابهة لعدم الوصول كذا وقع في الحديث المرفوع وهذا يشير الى
ان المستحيل العلم به بالراي كيف والنهي لا يكون الا عن فعل اختياري ويحكى ما روي عن امير المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهى الى هذا اي الى انهم علموا وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيها اصلا لسكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شان العارف الكامل بالله فافهم
القائلون بمعرفة جميع القرآن قالوا اولا لو لم يكن بعضه مفهوما لزم الخطاب بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا ذلك
البعد اذا لم يكن المقصود الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكبح عنان الذهن عن التاويل قالوا ثانيا نقل التاويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات متواترا فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم اولوا يقينا والكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا على انه تاويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفريقين منعقدة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات فلا يبعد ان يكون النزاع
فيه لا في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم تنبيهات قالت الحنفية في التقسيم الثاني النظر ان ظهر معناه فان لم يسق له

بالذات لا يكون مقصودا اصليا فهو الظاهر وان سيق له بالذات فان احتمل مع ذلك السوق التخصيص والتاويل فهو النص ويقال له النص لكل
سمعي كتابا او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسبوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر فهو ما لا شبهة
فيه ولهذا يحرم التفسير بالرأي لان الرأي لا يفيد القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال المفسر ايضا لكل مبين بقطعي وهذا يشتمل المجمل
المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين بظني خبر واحد كان او قياسا او غيرهما من المظنونات ما اول زائد والامام فخر الاسلام فسر المأول بالمشترك
الذي يرجح احد معانيه بغالب الرأي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى المأول من المشترك وقيل بغالب الرأي ما يفيد الظن ولو
خبرا والا يحتمل النسخ مع كونه مسوقا للمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجوده في المفسر وعدمه في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاعه عن خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احدها
على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع وجودا الا ان كل ظاهر معه نص اذ لا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص معه ظاهر لاحتمال ان
لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتأخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل اخذوا في الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
النص مطلق السوق سواء يحتمل التاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التاويل والسكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في
الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا اشد المرجوحية او دونها وفي الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو اليقين بالمعنى الاخص
وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم
الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم الكل في اي المتأخر اقوى من المقدم وهو ظاهر من مفهوماتها فيقدم عند التعارض للاصل المجمع عليه من تقديم
الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا وهو مسوق
لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا الحل لعدد وبما قررنا اندفع ما قيل انه سيق لبيان الحل وليس هٰهنا غيره فصلح للسوق له ذلك لان المفهوم من الآية
امران حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
مفهوم من الآية وليس السوق له فالآية ظاهرة فيه فقد يرد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه
وقد تعارضا فقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر فقط قالوا وأورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا
مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد
وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة
ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيد فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اتيانه بمجردا عن
القيد بل في ضمن مقيد آخر حراما قطعا وهٰهنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان
نفس الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها لايجاب
العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معطوف على قوله
ان ظهر فان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يتقابلان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء
في بعض افراده كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفي في الطرار والنباش الاختصاص
اسم لاختصاص كل باسم غير اسم السارق فيهما يختفي الحكم لكن يتامل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه ياخذ مع حضور المالك

نحو اشد فيجب الحد وهو القطع وليظهر ان فی الثانی نقصانا فی السرقة لان الاختفاء لا يكون من الميت فلا يجب الحد وايضا اعترض ولا بان اختصاص بعض الانواع
باسم لا يورث انتفاء فی اطلاق الجنس فاختصاص الحجر والشجر باسم لا يورث انتفاء فی اطلاق الجسم وهذا ثانيا بانه هل هما من افراد السارق ام لا على الاول يجب الحد قطعا كان ام لا
وعلى الثانی لا يجب الحد والاخفاء والحق فی تحقيق المقام ان يقال ان معنى السرقة معلوم ويزعم فی بادی الرای ان الطرار والنباش من افراد
حقيقة ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه بل يوجب ان يكونا غير السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الكاملة للسارق لوجود
السرقة فيه على الكمال واختصاصه كاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد لعموم السارق اياه عبارة والنباش لما علم عدم وجود معنى
السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام لان المالك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به فلم يدخل فی عموم السارق فلا يجب
الحد لعدم الدليل والمراد بالخفاء فی التعريف هو الخفاء فی بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لكونه سارقا حقيقة ولم يحد النباش
لكونه غير سارق حقيقة فلم يتناوله الآية الآلة علم تامل واعلم ان الامام فخر الاسلام بعد ما تبين ان النباش لا ياخذ من مال حافظ ولا مالك خطر قال
وهذا الذی دل عليه اسم النباش فی غاية القصور والهوان والتعدية بمثله فی الحدود خاصة باطلة وقال بعد ما تبين فضل الخيانة فی الطرار
وهذه المسارقة فی الكمال لتعدية الحدود فی مثله فی نهاية الصحة والاستقامة فقال صاحب الكشف لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر وهو اطراد حكم الاصل
فی الفرع بالقياس بل اراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة فان ثبوت الحكم فی الطرار بالدلالة ولا يستقيم هذه الدلالة فی النباش لضعف المناط وتبعه
صاحب التحرير وليس الامر كما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة فی الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة فلا وجه للدلالة
مع ان ضعف المناط ايضا لا يوجب انتفاء الدلالة فی النباش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدية المعنى اللغوی وهو اطراد الحكم ومقصوده انه لما وجد
الاخذ خفية فی الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى اليه وثبت فيه عبارة وهذا فی غاية الحسن والاستقامة واما النباش فلما لم يوجد فيه على
الكمال بجميع قيوداته من الحرز وكون الماخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق فالتعدية ای سراية الحكم اليه فی غاية الضعف بعدم ولا لا العبارة دليل هنا
الا كما تعدى حكم الانسان فی الفرس لوجود الحيوانية فافهم والجواب عن الاول انه فرق بين الاختصاص الذی فيهما واختصاص انواع جنس واحد
فان الاختصاص فيها بحيث يطلق كل منهما فی مقابلة السارق حتى يقال هذا طرار وهذا سارق او نباش فعلم بالتامل ان معنى المثال المضروب انه
ليس سارق ضعيفا بل قويا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا يطلق فی مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول وليت
هذا هذا غاية الكلام فی هذا المقام احفظه فانه دقيق هذا ای عدم وجوب الحد على النباش عند الامام ابی حنيفة والامام محمد خلافا لابی يوسف والائمة
الثلثة مالك والشافعی واحمد رضوان الله تعالى عليهم وهم ظنوا ان النباش داخل فی عموم السارق واعتبروا القبر حرزا وقول ابی حنيفة رحمه الله
قول ابن عباس وفی فتح القدير روى ابن ابی شيبة عن الزهری قال اخذ نباش فی زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرته
من الصحابة والفقهاء فاجمع رايهم على ان يضرب ويطاف وعلم من هذا ان غير ابن عباس ايضا من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا والثوری
والاوزاعی ومكحول والزهری كلهم من التابعين وقولهم مذهبا امير المومنين عمر رضوان الله تعالى عليهم عبد الله بن مسعود وام المومنين عائشة رضوان الله تعالى عليهم
والحسن من التابعين وابی ثور من تبع التابعين كذا فی التيسير اما الصيغة عطف على قوله اما المعدة ای ما ان يكون خفاء لا لاجل الصيغة بان يكون محتملا لمعان كثيرة فلا
ان يدرك المراد بالعقل بملاحظة السباق والسياق وغير ذلك من القرائن فهو المشكل كانی شئتم فی قوله تعالى نساءكم حرث لكم فاتوا حرثكم انی
شئتم لاستعماله كاين تارة فلو حمل عليه كان المعنى فاتوا فی ای موضع شئتم من نساءكم فيتناول الموضع المكروه ايضا واستعماله لكيف تارة
اخرى فيكون المعنى فاتوهن بای كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك لكن الملتقى به هو الفعل المعتاد فيظهر ان مرتبة الحرث المحل

في السياق وتحريم الاذى المذكور في آية المحيض ان المراد الثاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المكروه لا يطلب منه الولد واما دلالة
الثانية فلان الاذى لا يوجد في الموضع المكروه ايضا فان قلت الاذى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد ايضا
فلا يراد مطلقه بل اذى مخصوص بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للاذى قلت المراد بالاذى النجاسة التي تتنفر عنها الطبائع
السليمة كالمحيض والغائط ولا شك ان كليهما مما تتنفر الطبائع السليمة عنه او لا يدرك المراد بالعقل بل بالنقل عن المجمل فهو المجمل كالمشترك تعذر ترجيحه
لعدم قرينة معينة للمراد كالوصية للموالي والموالي هم المعتِقون بالكسر والمستعلون وهم المعتَقون بالفتح ولا يتبين المراد الا ببيان الموصي
ولذا يبطل لو مات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغويها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير
مدرك الا ببيان من الشارع والربوا هي لغة الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محرمة بل زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا
ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السورة واليد المذكور في
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا
الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والاحاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيتها ولذا
قال الامام مالك الايمان بها واجب والسؤال عنها حرام وليس قصدهم ان الحكم المقصود منها مجمل فمن الضروريات ان المقصود من يد الله فوق
ايديهم الغلبة وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون اولوا تلك النصوص كلها ونسبهم
بعض الصوفية الى انهم من آمن ببعض وكفر ببعض هذا وقالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظنا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه
قطعا اي دلالة قطعية والمأول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي فسر لاجل الاحتمال والمستغني عن التفسير وبالجملة ما كان
قطعي المراد بنفس الدلالة او بالتفسير والمحكم المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا ايضا فهو للاقسام الاربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره
فيتناول اقسام الخفاء والمبين والمجمل يراد فهما المبين للمحكم والمجمل للمتشابه كذا قيل ولبعضهم اصطلاحات أخر ولا مشاحة في الاصطلاح هو البيان وهذا
الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وههنا فصول ثلثة للتأويل والاجمال والبيان

الفصل الاول التأويل منه قريب الى الفهم فيترجح المرجوح بمرجح ما وهو القرينة ومنه بعيد عن الفهم فلا يصار اليه الا بباعث قوي فيترجح به فيساق الى الذهن **فوائد شافعية**
للمتوسط القسمة وقالوا التأويل قريب وبعيد ومتعذر لا يحتمل ما فيه ومن هنا الاقسمة الانسان الى الرجل المراد الانقل المنقوش على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تأويلات حنفية
منها قولهم في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه في كتاب عمرو بن حزم في اربعين شاة شاة اي قيمتها مقولة للقول فاما بارادة القيمة من لفظ الشاة
او التقدير في نظم الكلام وهذا التأويل بعيد اذ يلزم ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجب ان لا يكون مجزئة لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكوة لدفع حاجة
المحتاج ودفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معنى مستنبط من اصل يبطل اياه وكل معنى استنبط من اصل فابطله باطل كذا في الشرح
المختصر والحق انه ليس تأويلا وان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في الزكوة المالية دون الصورة لانها لدفع
حاجات الفقراء والقيمة ادفى به وقد دل على ذلك اي على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا عنها وان المنظور في ايجابها المالية نص معاذ
رضي الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شرح التحرير وصله يحيى بن آدم ائتوني بخميس وهو ثوب طوله خمسة اذرع
او لبيس وهو الثوب الملبوس مكان الذرة والشعير الواجبين فهذا انما اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال للصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجدون ثيابا وهم كانوا في رخوة ومتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم وايضا ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ما رواه البخاري من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها يؤخذ منه الحقة ويؤخذ
معها شاتين اذا استيسرتا او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق
عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتان
وفي مبدء هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب بها لا
لان الواجب صورة الشاة فلاح ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها معيار معرفة الواجب فعده منه خروج
عن المقام بل الايراد لا يتوجه الا اذا كرد ان الاستنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغيير المنصوص ليس لاستنباط بل بدليل اخر
ومن تامل فيما قلنا علم انه فارغ عما يورد انه التي لفظ الشاة على معناه في الواجب ولا يجزي القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل الدليل
فليس ببعيد وذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب
حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزي فافهم واورد في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يتأتى عند
الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميرزا جان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة
واجبة فالاصل ان لا يجزي بدله الا بدليل من خارج ولا يهتدي الى الابدال الراي ولم يوجد نص البدلية في زعمه والا فالنص قد تقدم فاقول هذا
مندفع لان المراد في تاويل الحنفية بالقيمة المالية اي مالية الشاة وهي امر موجود فيها فاعطاءها اعطاء المالية فيجزي تامل واحفظ فانه حق
صراح ظاهر جدا ومشائخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد ارزاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجر في حق الفقراء ثم
اوجب في اموالهم حقا لنفسه ثم احال رزقهم عليهم من باله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد
من المال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس المتغير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة
انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كالاستعداد الى التجارة والمزارعة وغيرها والقاءه في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيه بل اكثر
وغير ذلك. واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار
والكل واف بانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى في نظر الشارع واما ثالثا سلمنا ذلك لكن يجوز ان
يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان يتجر فيها فيبيع ويشتري طعاما او كسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب
اذنا للمزكي بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه وغاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى لا يعجز وعده فالرزق من اي
موضع يحصل فهو منه تعالى انجاز للوعد ولما اوجب للفقير من مال لنفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه فاندفع
الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجد صريحا في المال فلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وح اندفع
الثاني ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانته الحيل لصرفها الى حوائجه شيء منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان باداء
تلك ذلك بصورته او باداء مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحرير بالذكر انما
هو لكونها اهون على اصحابها فح اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على
كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليمهما من قبيل الالتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاشا

لاتصلح مغيرة للعبارة كيف وفيه صرف الاقوى لاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والثانية في الجواب ان الصرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال
عرفا فالمغير هو العرف لا الاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة حتى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فليفهم
بالتامل ليعلم الفرق هذا غاية الكلام وتامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان التقرير المذكور في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب مالية الشاة
فلا ينبغي التعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عندنا ليس الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة وح لا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار الالهية ان المراد في الحديث اما ايجاب الشاة بصورتها او ماليتها فاما ان تكون الشاة مجازا عن المالية او على الحقيقة ويكون
ذكرها لتقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ وبما روي في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل
بل لا يصح والذي يظهر لهذا العبد في التفصي عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وبالحجج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيارا للمعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى نظائرها من المالية و
تعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال ... خير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التعدية فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا اطعام طعام ستين تقولوا للقول اذ حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الاية اطعام هذا القدر
من الطعام ووجه البعد ان هذا صرف عن الظاهر من غير ملجئ فان ما ذكر لا يصلح مغيرا للنص مع امكان قصد اطعام الستين لفضل الجماعة وبركتهم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستندا بان بركت الجماعة ونشاط قلوبهم علة لكفارة الذنب
او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما والحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل انه قياس الواحد في ستين
من الايام على الستين من المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الجماعة فجوابه ان غاية ما يلزم
منه كون المناط في الاصل اقوى ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء ان شاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكون
دفع حاجتهم معيارا للواجب وهو القدر الصالح لهذا الكلام في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم يبقى ههنا ايرادان الاول ان فضل الجماعة
مما يكون مناطا للحكم ومعينا له وليس دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الاية وجوب اطعام
ستين مسكينا وهذا التعليل مغير له وسيجيء في بحث القياس ان تغيير النص لا يناقض الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
ستين مسكينا تقديرا او حكما فهو اذن من المقام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امراة نكحت نفسها
من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل هو موقوف على اجازة الولي او يؤول الى البطلان غالبا باعتراض الولي ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال والمآل
دون ... المعتوهة باطل في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت غير كفو مطلقا ولذا قيد بقوله غالبا يعني ان المراة ناقصة العقل لا تهتدي
الى مصالحها فيقع تزوجها غالبا من غير كفو رغبة في المال فيبطل باعتراض الولي والحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الانكاح على
الكمال من غير انتظار الى رضاء المراة فالمعنى اي امراة ذات ولي نكحت من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

كذلك عندنا وان زعم الخصم ونكاح الصغيرة والامة ايضاً باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون اذن الولي وبعد هذا هو المراد المخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعاً والاذن اي يعتبر وارادة الكامل من المطلق شائعة والحكم المعلق بوصف يشعر علية ذلك الوصف فالعدمن التاويلات البعيدة خروج عن المقام ثم لقي النزاع في ان البكر البالغة هل هي ذات ولي كامل ام لا وهو شيء آخر والقياس الذي يذكر لا ثبات انها ليست منها ثم الشافعية ايضاً يلزم التخصيص بالبكر لان الثيبة يجوز نكاحها اذا زوجت وكيلها اذ نها من دون اذن الولي فافهم وانما التزموا التاويل لانها مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت فكان نكاحها كبيع سلعة فانه يجوز لها فعلت اذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغي ان لا يكون للولي الاعتراض قال واعتراض الولي ليس لقصور ملكها للبضع بل لدفع نقيصة لو كانت والنقيصة هنا اذا زوجت بغير الكفوء مع ان منع استقلالها مطلقاً سواء كان كفواً او غير كفوء ما ليس بمحاسن العادات فان الاليق ان لا تزخي عنانهن في هذا الامر التاويل في النص اخراج له عما هو الاولى والجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل اذ لا حاجة اليه وذلك الضعف لما صح من انكار الزهري روايته كذا في التحرير اعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكره والثاني لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالحديث الاول رواه ابن جريج عن سليمان ابن موسى عن الزهري عن عروة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة قال ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان ابن موسى حدثنا به عنك فاثنى الزهري على سليمان خيرا فقال اخشى ان يكون وهم علي وهذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن يستعمل في التكذيب والانكار كذا في فتح القدير والحديث الثاني رواه ابوداود والترمذي وابن ماجة وقال الترمذي اسرائيل وشريك وجماعة اخرى سماهم رووه عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وروى شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن ابي اسحاق عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا في فتح القدير ايضاً فليس في الحديث الثاني سقم الا بالاضطراب في الارسال والاسناد وهو ليس بسقم عندنا وفي التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الاولى المذكورة في الاعتراض واما معارض اقوى منه قال وما حمل على الامة وما ذكرنا انما هو في لا نكاح الا بولي يعني ان الحنفية لم يأولوا ولم يخصصوا الحديث المذكور في الاعتراض لكونه سقيما ومعارضا بالاقوى دائما او لو اذا الحديث واذا تأملت فيما تلونا علمت ما في نسبة التنزل الى التحرير انظار والله اعلم

ولو سلم عدم ضعفه فحمله انما هو اصح منه وقد جاء من رواية مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وليس للولي في نفسها حق سوى التزويج فهي احق به منه اي من الولي فينفذ نكاحها من غير اذن الولي هذا وقد يقال الحق الذي فيه المرأة احق يجوز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا ينافي قول الشافعية فانهم يرون الاجبار على البكر البالغة في التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير البكر فيرد عليهم اعتراض التاويل البعيد فتفكر ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المرأة والقول بان جهة الاسناد وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل وارتكابه ليس اولى من ارتكابه في الحديث المذكور فاذا صحت مباشرتها للتزويج بحديث مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرهما وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت ان هذا التخصيص فقط غير واف واما التاويل بالاول الى البطلان وهو ايضاً شائع والحق التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان معنى الحديث الثاني ان لا نكاح لمن عليه الولاية الا بولي للنكاح وهو اعم من المرأة الناكحة ووليها ولا تاويل ثم انه لا بد للشافعية من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المحذور فتفكر على ان مفهومه المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن وليها خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنكح المرأة نفسها الا اذا لم يأذن الولي ولك ان تقول ان

سقوط الاستثناء في حديث لا نكاح الا بولي جواز نكاح المرأة عند حضرة الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان الحديث صحيح
خاليان عن المعارض فمن اين يثبتون النكاح بعبارات النساء وانما اللازم منه الاذن فقط به ومنها حملهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فجعلوا اي الحديث كاللغز الذي لا يفهم الا بصعوبة شديدة وانكان التأويل
لابد ليتبع نفي الفضيلة تأويلا لانه اقرب ويفهم في العرف ايضا وهذا بعد عدم الاطلاع يقينا فان مشائخنا يأولون نفي الصيام بنفي الكمال او لانهم يقولون
عندنا يقولون بالتخصيص في العام والجواب ان المعارض صح في النفل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدي الينا حيس فقال ارنيه فلقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم وهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لو كان الصوم غير متجزء ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك من الفجر ففيه للمناقشة مجال فان المتادي في النفل بالنهار صائم بعض اليوم
من حين وجود النية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي على ذي الدراية فانه نصب الشرع
ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وما في
سنن الدارقطني فهو انه شهد الاعرابي بالليل فامرنا بالصوم في الغد وهذه واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتادى
بنية في النهار ولا يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما والا فلا والذي هو نص في كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وعيت ما تلونا عليك ظهر لك ان منع
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء او شهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فلم يبق الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يتعين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية ما عين له وهو النفل فحملوا الاول جمعا بقدر الامكان فاولوه بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل وامكان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التأويلات البعيدة وهو اولى من اهدار البعض مطلقا كما فعل هؤلاء ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف اما الاول فلانه روى اكثر الرواة عن كلام ابن عمر وام المؤمنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفعه عن ام المؤمنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلانه قال
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رجاله وقال عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار وقال روى عنه روح ابن الفرج نسخة موضوعة فالله ومشائخنا الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بعبارته ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيه فما هو الا القياس وههنا ينبغي ان ينظر فهم وههنا محل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج دليل الحال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فهذه العلة ملائمة بعموم الحكم وقد تركوا داء لو العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وهي الزكوة وعوض عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الارسال لان ابن ابي حاتم رواه عن ابن عباس قال رغبت لكم عن غسالة الايدي لان لكم خمس الخمس ما يغنيكم ويكفيكم وفيه اشارة الى المعوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين علي رضي الله عنه موقوفا في العوضية لكن يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح مخصصا مع ان هذا خبر الواحد وقد امر رتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهؤلاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وهو ان هذا الوهم لدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يعطي العباس ابن عبد المطلب وهو لم يكن فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات اي الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء فلذلك لم يبقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذي القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل لكن الكلبي ضعيف عند اهل الحديث لكن الارسال لانه اعتضد برواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي فقلت ارايت علي ابن ابي طالب حين ولي العراق وما ولي من امر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى فقال سلك به والله سبيل ابي بكر وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهله يصدرون الا عن رايه فقلت فما منعه قال كره والله ان يدعى بغير سيرة ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار اجماعا قال وانما قال الشافعي ما قال لانه يزعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو بري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراي والسكوت انما يكون دليلا على الموافقة قبل تقرر المذاهب اولانه انما عمل بهذا العمل باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى امير المؤمنين علي فقال مرة لهما نصيبكم اهل البيت من الخمس فقد اخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا ابدل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد الشيخ عليه ان الاية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل بشدة حاجة غيرهم

وهذا النسخ انما يثبت باجماع الاتفاق ثم يعتبر ناسخا ما كما ورد عليه ايضا ان هذا النقص من الاجماع ظني ظنا ضعيفا فكيف يعارض الآية القاطعة
ثم لينظر ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا تخصيص بالفقراء وهكذا ترى قال فيه والذي عند هذا العبد ان يستدل
بما روى عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سالت الحسن ابن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الله الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى فاختلفوا بعد وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين قال قايل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قايل سهم ذوي القربى
لقرابة الخليفة وقال قايل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع راى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة
في سبيل الله فكان كذلك من خلافة ابي بكر وعمر وهذا صحيح في الاجماع ولا يرد عليه ايراد فتح القدير فانه نص في انهم لم يبقوا مصارف وليس
هذا الاجماع سكوتيا حتى يكون ظنيا واما ايراد اللزوم انتساخ الآية فمندفع بان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم لما روى
ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه تسليما سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب فمشيت
انا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به فيهم ارايت اخواننا
من بني المطلب اعطيتهم ودفعتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية والاسلام واذا كان هذا السهم للنصرة فبعد
وفات الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم لانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكوة
ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير معاونة حديث الاجماع كما وقع عن بعض مشايخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما في الرمل في الطواف
واما اذا دل الاجماع على السقوط فلا مرد له فعلم ان تلك العلة كانت مقتضية للحكم ايضا فانتفت فمن لم يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يبقوا مصارف
بهذا الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطائهم وهو المختار للفتوى لا ما اختاره الطحاوي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لدخولهم
في الفقراء وانما يقدمون تكريما وتشريفا لا للسهم الذي جعله الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء الامير المؤمنين
عمر امير المؤمنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحوائج الضرورية هذا غاية
الكلام في هذا المقام لكن بعد يبقى فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المتقرر
بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نفس الكتاب اشارة الى علية التاليف حتى تبادر الى الفهم ان الاعطاء لحاجة الى التاليف ونقل الاجماع بالتواتر
المعنوي فلا مرد له الا ان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والاشبه ان هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين اياه بل مصارف والخيار
الى الامام في العمل بالاصلح والاليق كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم باحكامه ومنها حملهم كالمالكية والحنابلة اي حمل الحنفية كحمل المالكية والحنابلة
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فالحمل
على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد وايضا عندهم
الفقراء وامثالها باقية على معنى الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن الحاجب ذلك بان السياق وهو ورد لمزهم في المعطين ورضاهم
اياهم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذا منعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا عند شياطينهم ان صاحبكم لا يعدل في القسمة وشئ ذلك وقال
ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية لئلا يتوهم انهم مختارون في المنع والعطاء فهذا يدل

على ان الغرض بيان المصرف ورد في شرح المختصر بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فانهم اذا كانوا مستحقين ملكا فالعدول عنهم ليس في
يد القاسمين المعطين فلا يصلح صارفا من الظاهر فان قلت يبقى اللزوم في اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندهم ذلك فليس ذلك
اللزوم باطلا لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعطى ابا سفيان ولمعاوية ويزيد
ابي سفيان من غنائم حنين فقيل ما قيل فانزل الله تعالى هذه الآية فالظاهر بسبب اعطاء البعض وتركهم ودفع هذا اللزوم لا يكون الا ببيان
المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ينبو عنه فتدبر اقول في الجواب سطايقا لما افاد صدر الشريعة
العموم مناف للتمليك فان تملك كل فقير كل صدقة غير معقول لا للمصرف فان كل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما العموم واما اللام وصرف
العموم يستلزم التمليك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير
فمع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الاعطاء للثلثة من كل صنف تمليك لغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة ومع كونه صرفا للام
عن الحقيقة ايضا تمليك لغير معين وهو اي التمليك لغير المعين لم يعهد في الشرع فصرف اللام الى المعرف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويلا بعيدا
واجاب في فتح القدير بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهرا في الملك وموضوعا له ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان يكون على سبيل
الملك او غيره فالحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فرجح المذهب وتقرر هذا وقال في التحرير لا ريب في فعل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذهيبة التي بعث بها معاذ من ارض
اليمن في المؤلفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القدير عن ابي عبيدة في كتاب الاموال ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين وفي فتح القدير
قال لقبيصة ابن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها وفي حديث سلمة ابن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه
وذكر في فتح القدير آثارا كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
وعمل اصحابه على هذا النمط علم ان المراد بيان المصرف فليس من التاويلات البعيدة في شيء فافهم ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لغيلان بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية ابن سلمة بفتح السين واللام وابن غيلان خطاء من ابن الحاجب والحال انه قد اسلم على عشر من
النساء واسلمن معه مقوله قوله صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سائرهن ومقوله قولهم اي امسك اربعا بتجديد النكاح ان كان تزوجهن
معا او امسك الاوائل منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب
مثله صلى الله عليه وآله وسلم في ابانة الاحكام بكلام خال عن الاغلاق مثله اي مثل غيلان متجدد الاسلام الجاهل بالاحكام بمثله اي بمثل هذا
الكلام الدقيق المغلق مع انه لم ينقل تجديد النكاح لا منه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول في دفع البعد الاخير التجديد للنكاح
فرع المعية في تزوج الزائدة على الاربع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله فانقلت فانتم تاولون
الحديث بالنادر قلت لا بل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر فالتاويل كذا والا فكذا فانما يرد لو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم
من حمل المعية في الاسلام على المعية الآنية وحمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام
كالارتداد وعنده في التفريق فينفسخ نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساعة وكذا النكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد
محض ايضا فرجع التشنيع بالبعد تعقري ثم يشبه ذلك التاويل تاويلهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لفيروز الديلمي والحال انه اسلم على اختين
امسك ايتهما شئت رواه الترمذي لكن بلفظ آخر اي امسك ايتهما شئت بتجديد النكاح بناء على علمه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجهما معا

فی المعتبر التاویل ههنا ابعد بقوله ایهما فانه عام وکیف لا فیه لان العموم الا فیما فی تعیین الواحدة فی صورة الترتیب لا المعیة فالبعد فذلك
البعد اکثر وقیل صاحب المختصر زعم انهم یأولون ذلک التاویلین علی البدل فلا شبهة فی کونه ابعد ولیس الامر کما ظن بل انما یأولون علی المعیة
فالبعد فیه واحد واعلم ان لاجل هذا البعد ذهب الامام محمد الی التخییر فی الامساک بالنکاح السابق ولا یعمل بالترتیب فی الاسلام مفترقا کالارتداد
حتی یلزمه البعد الذی یلزم الشافعی والعبد المسکین ان یقول کتاب الله دلت علی ایجاب مراعاة عدد الاربع فی التزوج وحرمة التجاوز عن هذا
العدد فالمفسد هو التجاوز ولیس الا من الاخیرة فی صورة الترتیب ومن الکل فی المعیة وکذا الجمع بین الاختین لیس الا من الاخیرة فی الاولی
والکل فی الثانیة فالنص القرآنی ناطق بفساد نکاح الاخیرة فی الترتیب والکل فی المعیة وقت الانعقاد والحدیثان من اخبار الآحاد معارضان
لهذا الحکم فلا یقبلان فالتاویل تنزل وبحاصل انهما انما یؤولان لمعارضة یا یقبلان عند معارضة فان قلت لیس الممنوع الا الجمع ولا یلزم الا بقاءهما
فلا بد من تفریق واحدة منها الا علی التعیین واما تفریق واحدة بعینها او الکل فکلا قلت اولا علی هذا یلزم ان ینعقد نکاح المسلم خمسة او اختین و
یکون الخیار الی الزوج وثانیا الکلام وقت الانعقاد فان انکحة الاربع او نکاح اخت واحدة صحیحة قطعا للخلو عن المفسد فاذا الحق نکاح الخامسة المفسد
للعدد الواجب او الاخت الاخری الموجب للجمع فسد بوجود المفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخیرة اجنبیة عند الله تعالی نفسه ای شیء یکون الخیار
الیه فی صورة المعیة نکاح ملازم للمفسد فسد وقت الانعقاد وصارت الکل اجنبیات فلم یبق الخیار الا فی التزوج تجدیدا وما حررنا سقط ان الذی فی
المشکوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتی خمس نسوة فسالت النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسک
اربعا فعمدت الی اقدمهن صحبة عاقر منذ ستین سنة ففارقتها مفسر لا یقبل التاویل بالاوائل وجه السقوط ان التاویل کان تنزلا فان قبل التاویل
او لا یترک العمل لمعارضة الکتاب القاطع ولقائل ان یقول الکفار لیسوا مخاطبین بالفروع عند الامام فخر الاسلام وغیره فغیلان ونوفل لم یکونوا
مخاطبین بالاقتصار علی الاربع فالانکحة کلها کانت صحیحة وبعد الاسلام اذ قد توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحدة والتعیین تحکم فلزم
الخیار فلا معارضة لکتاب الله تعالی ولک ان تقول ان هذا غایة الکلام من قبل المشایخ التابعین الامام محمدا رحمهما الله لکن الامر غیر خفی عن الفطن
فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهی متفق علیه ومع ذلک فبعد الاسلام قد توجه النهی عن الاجتماع وهو مسبب من کل من انکحة الکل فیفسد الکل لمقارنة
کل للمفسد کما اذا نکح المسلم خمسا بعقد ولا وجه للتخییر ثم انهم اذا لم یکونوا مخاطبین بالخطابات الشرعیة فلا صحة لانکحتهم من قبل فی نظر الشارع فالزوجات کلهن اجنبیات فی نظر
الشارع فیجب تجدید النکاح لا التخییر فالحق انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونکاح الاوائل منهن صحیحة فی نظر الشارع لکونها خالیة عن المفسد ما دونا لقوله فانکحوا
ما طاب ونکاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا یقبل المعارضة خبر الواحد هذا غایة الکلام فتامل فیه

الفصل الثانی فی الاجمال [illegible] بنفسه مختلط المعانی فان قلت الاجمال لا یکون الا عند الاستعمال لافادة المقصود فکیف یکون فی مفرد قلت
مقصوده ان الاجمال [illegible] نفسه کالعین المشترک [illegible] الی انه قد یکون بالاعلال قد یکون بتغیر او فی مرکب [illegible]
لکل من المفرد [illegible] المراد من المرکب [illegible] لا محوجا الی البیان نحو قوله تعالی وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فریضة فنصف ما فرضتم الا ان یعفون او یعفو الذی بیده عقدة النکاح فانه ای الذی بیده عقدة النکاح یحتمل الزوج کما هو مذهبنا ومذهب
الامام الشافعی فی الجدید فالمعنی علی هذا یجب علی الزوج اعطاء نصف المهر المسمی عند الطلاق قبل المسیس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقهن
فانه یسقط او الا عند عفو الزوج عما اعطی من الزیادة علی النصف فیما کسب الزیادة ولا یکون للزوج حق المطالبة والولی کمالک ای الذی
بیده عقدة النکاح هو الولی کما ذهب الیه الامام مالک والمعنی سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولی وقال الشیخ الاجل

في تزويجها البالغة والثاني في الصغيرة لكن يتعين الولي حقا ويؤيد قولنا ماروى الدارقطني عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولي الله العقد الزوج او الاجمال في المفرد حال كونه مع الغير بان يكون لمقارنة الغير
محتملا للمعنيين وان لم يكن في نفسه كذلك كالضمير المتقدم ما كان لمرجعية يحتمل العود اليهما كما حكي انه سئل من خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم امير المؤمنين ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح
الاول للدلائل القطعية الدالة عليه وكصفة لمرجعيان نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او في الطب وهذا التردد نشأ من
ماهر لاقترانه بالطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد ينا قش في المثال الثاني بتعين ولتعدد والمجاز عنده تساويهما بعد امتناع الحقيقة لقرينة
فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص مجهول فانه يورث جهالة الباقي في اعم بخلاف الاما مين فخر الاسلام وشمس الائمة وكرام عشيرتهما
وقد مر ثم قيل قد يكون الفعل مجملا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل التعمد فيدل على
جواز ترك التشهد الاول ويحتمل السهو فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانتساخ اولا ولذا سال ذواليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت كما في الصحيحين لكن التقرير عليه يرجح العمدية فانه صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقر على السهو
والخطاء فهذا قرينة مبينة مثل البيان **مسئلة** لا اجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر ونحوهما وفي
الكشف والتحليل المضاف اليه نحو احل لكم بهيمة الانعام خلافا للكرخي منا وابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبة الاجمال الى الكرخي
مخالفة لما في الكشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية
كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل لنا افادة الاستقراء ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد فلا اجمال
حتى فهم في حرام الخنزير والخمر والحرير والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطي او النكاح في الرابع قيل في
حواشي ميرزاجان ارادة منع الفعل المقصود لا ينفي الاجمال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل اضمار الكل فان تقديره
الكل لا يجوز كما مر بل البعض متعين وهو مجهول فيلزم الاجمال واجاب هذا القائل بتجويز اضمار الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيما اذا كان
المقصود واحدا والاولى ان يقال المدعى نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجمال للعرف الشائع فيه يفهم المنع عن الفعل المقصود
ولا ينافي عروض الاجمال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فقائل قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالاستقراء
في الامثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمر فلا اجمال فتامل فان هذا انما يصح في الشرعيات كما اشرنا وظاهر كلامهم ان الدعوى عامة
وان ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الاجماع قبل
ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون ما ولها ويقولون يكفر بانكار
ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل المجملون قالوا لابد من تقدير فعل اذ الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب
ونحوها والافعال متعددة فاما ان يقدر الكل والمعين او الجميع اي اضمار زائد على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز اضمار الكل والمعين
غير راجح حتى يضمر هو ودون آخر فوجب الاجمال قلنا لا نسلم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم
على نفي الاجمال وان المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او اضمارا وذهب مشايخنا

محققو الحنفية الى ان الحقيقة والمجاز ولا انحصار اصلا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع
كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا لفعل قابعا
من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل
مجاز السبب مشروعا باصله فغلط فاحش والله اعلم انتهى كلماته الشريفة تحير الاذكياء حتى اورد عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم ان هذا لا ينفي المجازية بل هو
بيان لسبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل عن محلية
الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المصنف بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس ببعيد ولم
يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذا الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ثم ان كلما تم ان التركيب حقيقة
شرعية وهذا لا يصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هولاء الغائصين في بحر كلامه قد قنعوا عن اللآلي بالاصداف وهلك من
هلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهما وانها محرمة
عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما استقر فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة
فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محلية الفعل
واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على ابلغ
وجه واوكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول ثم بقي ههنا ايرادات الاول ان قوله ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز يفيد
ان يجوز في التحريم وليس هولاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافة والثاني قوله فاما ان يجعل مجاز السبب مشروعا باصله منظور
فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا باصله فكلا وهذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره الثالث
ان ظاهر القول مشعر بان هولاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر
لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين على
هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره فحاصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان
هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازا
ايضا لان العين لا يوصف به فاندفع الاول وهذا غلط لان هذه العبارة للزوم تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين ولا يصح ان يقال العين ليس محرما
وعدم صحة النفي من امارة الحقيقة بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فاقيم منع العين مقام منع
الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ الهداد واما جعله مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستحقا به للعقاب
فيوجب ان يكون مشروعا باصله دون وصفه ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المتعلق بالمحل مرادا شرعيا لما مر ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية عنده
باصله مع فساد في وصفه ليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال لو كان مجازا عن حرمة الفعل بقي احتمال كون المحل قابلا
للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لاجل الوصف مع المشروعية باصله هو المراد الا انه تسامح في العبارة وح اندفع ايضا فقد تم كلامه من غير
كلفة وقد ظهر ان من له اليد الطولى في العلوم لا يبلغ رتبته مع الامعان ما يرى بلحظ عينه والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله

او لنفضل التعظيم ثم اورد عليه النقض بقوله تعالى والمحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف سفاحا قبالى مع انه لم يخرج عن المحلية حتى تنفى صلاحيتها
للنكاح وجوابه ان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحريم يكون حال قيام المبدء كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات
عن محلية النكاح فافهم على ان التخلف في بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برءوسكم اي في المسح المتعدي بالباء
وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباء بلكما توهم خلافا للبعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية لنا اولا لما اقول لو كان القول المذكور مجملا لوقع التوقف في الصحابة ولو وقع
لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوضوء اهم يبتلى به كل احد وفيه نظر ظاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه
الآية وانما هي مقررة لان الوضوء فرضت بمكة والآية مدنية فلو كانت مجملة لتعيين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا من ان ينقل ولو قرر بان الآية
لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحكم المتبع والآية المناقشة بعدم توفر الدواعي في غير الوضوء فتدبر ولنا ثانيا ان لم يطرأ
عرف يصح اطلاقه على البعض فامسح الكل لان الاصل في الفعل المنسوب الى المتعلق افادة تعلقه بكله واذا افاد الكل فلا اجمال قوله الملازمة ممنوعة للباء
ينبغي لا نسلم ان عدم طريان العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان لتعدية بنفسه الا اذا كان بحرف الباء فلا الى اي قدر كان وهذا الايضاح لا يصح بالمقصود فان
الآية مطلقة لا مجملة الا ان يقال افاد قدرا مخصوصا مجهولا عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم هذا انما يتم لو كان
الباء للصلة واما اذا كان للالصاق وهو يصدق بمسح اي جزء كان من اجزاء الراس فلا يفيد الكل وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه فان الفعل المتعدي
الفعل المفعول به انما يقتضي تعلق الفعل سواء استوعبه ام لا نعم خصوص بعض الافعال يقتضي الاستيعاب لكن هذا خلاف متصورات الجماهير ثم هو ايضا لا يفيد المقصود
اصله فتامل وان طرأ عرف كذلك اي افادة البعض اي مسح مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فانتفت اذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذان
الشقان مذهبان يعني ان اصل وضع التركيب للكل فيتبادر هو الا ان يطرأ عرف فمن زعم انه لم يطرأ يفهم موضوعه ومن زعم انه طرأ فيفهم بحسب العرف فلا اجمال
وانما الشك في طريان العرف وهو يندفع بالاستقراء كما ان الحمل بالحقيقة لا يوجب الاجمال بل يندفع بالنظر في الامارات ولو استدل بان الباء حقيقة في
الالصاق فيحمل عليه فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض هو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى واخفى ولا يحتاج الى هذا التطويل ثم اراد ان
يبين ان الحق في الشقين ما هو فقال ثم ادعى الامام مالك والقاضي ابو بكر وابن جني من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي وعبد الجبار
وابو الحسين المعتزلي ثبوته في مسحت يدي بالمنديل فانه يفيد مسح البعض المنديل عرفا فاوجبوا مسح بعض الراس ولو شعرة ولا يخفى ما في لفظ الادعاء من الاشارة
الى ان لا دليل في كلا الطرفين واجيب بتسليم فهم المسح ببعض المنديل بل المنديل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا
غير صار كثير الم يذكره المص فقال لو سلم الانفهام فلانه اي المنديل آلة للمسح فلا يلزم تبعيضها بخلاف مسحت بوجهي يعني ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية فالبعضية
انما يفهم في خصوص المدخول فانقلبت الباء للتبعيض فيفهم البعضية لغة قال واما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وان قال به طائفة من المتاخرين من اهل
اللغة ونقل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة للبعض كالغسل للكل ولزم التبعيض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح ليس الا الاصابة واما البعضية او
الكلية فلا يفهم الا من التركيب كالغسل بعينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل الحائط محالا او مغيرا من الحقيقة اقول اذا كان قولهم
كما ذكرنا فكلام الشافعية في اثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان الحق ان الباء
للالصاق وهو تعلق الاصابة بالراس اعم من ان يكون بالبعض او بالكل فالفرض نفس المسح بالراس مطلقا ومسح الكل وبعضه من افراده فبايهما اتى بالفرض يكون
ممتثلا فان ارادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام صاف وان ارادوا البعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض ويكون
الامتثال في مسح الكل بالبعض ويكون الباقي فضلا وسنة فلا يخلو عن كدر وانما يثبت لو ثبتت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل انه لا يصح لان الالصاق بحقيقته لان المسح هو الالصاق فلو كانت الباء للالصاق لكان المعنى الصقوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية
وعلى كلا التقديرين يتعلق الفعل بالمفعول ان تقتضي الاستيعاب فالظاهر ما ذهب اليه المالكية والا فليستفاد مسح الراس مطلقا كما كنا نحن وليكن ان تقول ان
كون الباء للالصاق لا يقتضي صحة تقدير الالصاق بل الالصاق تعلق خاص للفعل بشيء وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من المواضع
بل معناه ان الاضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا افاده المحققون قالوا باء الالة اذا دخل المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب
وانما كان حكم الالة عدم الاستيعاب لان الالة مقدرة بقدر الالة فلا يقتضي استيعاب نفسها فكذا المحل يراد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجهول
فكان مجملا ولا يخفى ما فيه فان الخصم لا يسلم ان الباء في المحل للالة وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجهه ان المستدل لم يدع كون الباء للالة بل مقصوده ان الاصل
في الباء ان يدخل الوسائل الالات ولا يستوعب الالات فاذا دخل المحل شابه الالة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالصواب
في الجواب ان يقال ان غاية ما لزم من شبه الالة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قدر مشترك بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز
ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم واوثق ما استدل به على الاجمال ما استدل به صدر الشريعة هو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضي استيعابه
دون الالة المدخولة للباء وبالعكس في القلب كههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الالة فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فان الالة يكون
لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا لتادى المسح في ضمن غسل الوجه لصيرورة بعض شعر الراس ممسوحا البتة ولا يتادى بالاتفاق
بل هذا قدر متعين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عدم استيعاب الالة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل بامرار الالة
فهذا غير فارق بل من قبيل المواخذات اللفظية فان الالة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي
المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض
واجبا اصالة استقلالا على حدة فلا يتعدى بغسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء
عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في حيز الخفاء واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح البعض
كذا في التلويح ولعله لهذا غير صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا ولا يتادى عنده ايضا
وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخطائه فلا دليل وليس ههنا
اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان قائلي الاجمال قالوا بين هذا الاجمال بما روي مسح صلى الله عليه واله واصحابه وسلم على ناصيته
وورد في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذا ايضا مجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم
الاستيعاب لعدم استيعاب الالة وههنا استيعاب الالة ممكن وبان ايضا ان لا اجمال لخصوص هذه الاية وفي فتح القدير بين هذا
الاجمال برواية ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت
العمامة فمسح مقدم الراس وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في
مكة وهذه الاية مقررة للحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان
يشير الى ما نقل عن شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضي استيعاب
ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الالة بنفسه فلزم استيعاب اليد اذ هو الالة وقدرها
ربع الراس غالبا فيفترض هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل لكل جزء وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

لليد فليس ببعيد وعلى هذا فالفرض بقدر اليد لا الربع الا تخمينا ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير بانه يلزم حينئذ ان لا يكتفى بمرور المار على طرف الرأس
من غير امرار اليد والحكم خلاف ذلك ولا يبعد ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار اليد المبتلة وصول البلل الى الرأس
وقد وصل ههنا من غير امرار ثم لنا كلام آخر هو ان الفعل ههنا منزلة اللازم وليس المفعول مقدرا في نظم الكلام وانما يفهم الآلة التزاما ووجوب المسح
من غير آلة فلا يعتبر الا بما هو آلة يتأدى به الصاق المسح بالرأس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يستدعي هذا استيعاب اليد نعم لو كان المذكور
في النظم وهي المسح باليد بنفسه افاد استيعابه على ما هو المشهور واذ ليس فليس فافهم والانصاف ان قول مشائخنا ههنا مشكل لا يفهمه امثال عقولنا والاظهر
بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح الملتصق بالرأس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فافهم **مسئلة** لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي فيما يرفع الشيء ولم يرفع نفسه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين المعتزليين لنا العرف
في مثله قبل الشرع مصحح اي رفع العقوبة قيل اما تجوز الشيء بعقوبته او التقدير وهو المراد ههنا فان قيل اليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهوا
قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والانسان الهالك واما وجوب الكفارة
فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجملون قالوا الاضمار ههنا متعين لعدم ارتفاع
نفس الخطاء والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين فتعين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافهم
مسئلة لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهور اي فيما نفى الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي خلافا للقاضي ابي بكر
من الشافعية لنا ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منها فنفي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن الحقيقة فلا يترك الا بباعث فلا اجمال الا
اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من اركانه وشرائطه فيحمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن واقرأ ما تيسر معك من القرآن في حديث طويل رواه البخاري ومسلم
عند تعليم الصلوة للاعرابي حين لم يعدل اركان الصلوة والا اي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبت فيه عرف اللغة وهو
نفي الفائدة مثل لا كلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر انتفاؤهما اي انتفاء العرف الشرعي واللغوي لزم تقدير
الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بالطهور ولا يقدر الكمال لانه اي نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز الاقرب الى الحقيقة
اولى فان ما لا يصح كالعدم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح والرأي قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرأي بل هذا ترجيح
لارادة لبعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اي فيما تعدد المجازات قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ونفي الصحة راجع الى
نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة ايضا على مقتضى عرف اللغة فافهم المجملون قالوا العرف شرعا فيه مختلف في الكمال
والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركا عرفا فاشتبه ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي
الصحة راجح ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد الا لدليل خارج وعلى اصل الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة
فلا مساغ للاطلاقين اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا في الكمال والصحة فالملازمة الاولى في دليل المختار ممنوعة قوله ان
ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة في زعمه تأمل فانه يدفع بالاستقراء **مسئلة** لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الحاصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفرداته في انفسها وان ثبت التزامه قبلية قالوا نعم فيها اجمال
فنعم في الآية اجمال من جهتها لان اليد لغة للكل الى المنكب لصحة قولهم لبعض اليد وما القطع للابانة ومنه سمي اليقين قطعا لانه يبين نحو

في الطرف عن احتمال آخر المجملين قالوا اليد للكل الى المنكب والى الكوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلنا
بل مجاز في الثانيين اليد في الكوع والقطع في الجرح للتبادر في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة اذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز وقد يستدل
بكل من اليد والقطع يحتمل الاشتراك والتواطي والمجاز والاجمال على احتمال واحد دون اثنين لان الدائر بين الحقيقة والمجاز ليس منه اى من الاجمال
وكذا الدائر بين فردي المتواطي فالعدم اى عدم الاجمال اغلب فهو المظنون واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات بالترجيح وهو منهي عنه اقول قد
تلقاه النافذون بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب ههنا نفي الاجمال وهو ليس امرا لغويا بل لازم للكلام بلا توقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة
بالترجيح نعم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجوح عند الاحتمالين لتوجه الجواب فتدبر واجيب ثانيا يلزم
ان لا يكون مجمل اصلا ابدا فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز ولا اجمال على الاخيرين بل على الاول فعدم الاجمال راجح فلا اجمال
ورد بان ذلك اى الاستدلال به رجحان عدم الاجمال على الاجمال عند عدم الدليل الدال على الاجمال واما اذا ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه فان الظنة
لا اعتبار لها عند وجود البينة فافهم واجيب ثالثا كما في التحرير لنفي الاجمال على تقدير التواطي ممنوع فلن يكن عدم الاجمال اغلب اذا ارادة القدر المشترك لكنه
وضع بازائه المتواطي لا يتصور فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا قطع اليد من اي موضع كان بل من موضع معين اقول فيه ان النزاع مع قطع النظر عن الامر الخارجي
بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والا فلا نزاع لاحد في اجمال هذه الآية بخصوصيته وكونه مبينا بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم فلا تغفل واجيب رابعا بان كثرة الاحتمال لا يوجب الاغلبية بل كثرة الافراد فثبوت الشيء على احتمال لا يكون معلوما مما ثبوته على احتمالين
وفيه انا ههنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى التواطي والحقيقة والمجاز فيلحق المتردد فيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق بذا به
فتدبر مسئلة اذا تساوى اطلاق اللفظ لمعنى ولمعنيين فليس بمجمل كالدابة للحمار وله مع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب والشيخ ابن الهمام
لا يذهب عليك ان تحرير محل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوي التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة مشتبها
فالاجمال بديهي ولا سبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق لعاقل انكاره بل لا فائدة في تقييد التساوي
في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى ومعنى ومعنيين وان اريد التساوي في نفس الاطلاق سواء يتبادر واحد منهما بعينه
اولا فلا اجمال لعله لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال لفظ يستعمل لمعنيين ولكن احدهما متبادر اهل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة في التخصيص
على هذا ايضا فاذن النزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله ومن نفى كما يدل عليه لائله
لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاول فقط دون الاخيرين فعدمه اغلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد
والاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كليا وان وجد في المثال المذكور ولنا ايضا هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير فيحمل على مجازيته احدهما المستعمل
فيه من الواحد او الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احدهما معلوما قلت
فلينظر في الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فافهم ولنا ايضا يستعمل لمعنى واحد اغلب فيكون
في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازا كيف ووضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسئلة في استعمال لفظ الواحد والاثنين بما هو
اثنان واما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى والمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لا لانهما من جزئياته هو احد ولان وجود لفظ مستعمل
في الاثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير منطبق فلا يتم اصلا
فافهم ثم هذه الدلائل يرجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوي المعنى الثاني والا فالمظنة لا يعارض المائنة

وترجيح ارادة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيها اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منهي عنه
كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نهي عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض المائنة وما ذكر لم يفيد مظنة ارادة المعنيين بمرجح بكثرة
الفائدة وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادته من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر المجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ظاهرا
كونه لهما مع عدم ظهور احدهما هو معنى المجمل وهذا يشترك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى وح لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا
لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات اتمم مسئلة كلام له محملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي
من الشارع اي فمحال كونه صادرا من الشارع ليس بمجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
يحتمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية
لا لتعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث هاديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه يرجح بيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا يصلح لهما
اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف لاحدهما وهو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظ له حقيقة شرعية بان يوضع
لمعنى في الشرع كما اختار المص تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا
باحد الوجهين المذكورين وللوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح التخاطب واما اذا علم اصطلاح التخاطب لقرينة فتعين المراد فلا
مجال لتوهم الاجمال فلا يتاتى الخلاف الذي اصدقه ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا لصائم
رواه مسلم في حديث طويل قدمر وللشرعي في النهي اي كنهي صوم يوم النحر قد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهور قال القاضي
اللفظ مجمل فيهما اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذا قلنا ما افاده من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي النهي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال ورد العلامة رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي وليس مجملا في النهي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء
القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فموافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل لعد هجر المعنى اللغوي
فافهم لنا عرفه يقتضي لظهوره فيه اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنهي فيحمل عليه عند الاطلاق ولما ابى الامام فخر الاسلام ان يقولوا
ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظ مجازات وتحقيق المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم
هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة للامر
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهذا اولى والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها
مناطا الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه واركانها فالنهي الواقع عنها لا يرد الصحة كما مر فلا منافية للنهي فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقي ويكون المنهي عنه مشروعا وصحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل مساواته ولا يكون الفساد الا لفقدان شرط او ركن
والمفقود الركن او الشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النهي بها وتعلق النفي يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة النهي متعلقا
بها مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي فيجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
والباقي به بزعمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ
والصحيح الا ان عند الحنفية في النهي مجازا واراد بالنهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفائتة الاركان او الشروط ولا يخفى ما فيه من التكلف

وانما يقدر العرف ونحوه واما بالتجوز في المنفي عنه بحمله على حسي شبيه به احساسا كما بينه المصنف ههنا والاول مختار الامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال وعليه
يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب بخلافه بحيث العرف قال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امره وهو الصحيح
فلا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي الا مجازا كاللغوي ههنا فانه مجاز ايضا ولا معين فلزم الاجمال بخلاف الامر فانه مقتضي للصحة
فلا شيء منهما فلا تعذر واجيب في كتب الشافعية لا نسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر
في تعلق النهي وستند في المختصر وقال م الا لزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم
على الحصير لفاطمة بنت ابي حبيش حين سألته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان دعي نهي معنى قيل في حواشي ميرزا جان لا ان يلزم الاجمال
والاستحالة اقول للتكليف لعدمه فان المخاطبة لم تتردد ولم تسأل البيان وهذا ظاهر لكن له ان يقول ان امثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة
على المراد مجملات ومنها العلم للقرينة تبين المراد عندنا الا ترى ان لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
فتدبر هذا الجواب على اصول الحنفية اولا ان اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتضي للصحة فالمعنى الشرعي عندنا صحيح باصله فاسد بوصفه
وثانيا ان تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع بل المجاز راجح لقربه او ان النفي يحمل على النفي فلا يتعذر الشرعي هذا المذهب الرابع دليله
تبادر المعنى الشرعي في النفي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فتعين اللغوي فاما في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا اولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند
الشافعية وثانيا لو سلم تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي اصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فالتعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لانها
بل المساواة ايضا ممنوعة فان الهيئة مفهومة والاظهر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النهي عندنا للصحة واما قول ان الدليل على الفساد ولذا
فالنهي مجاز عن النفي والفاظ الشرعي على حقيقته ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان قد يطلق على نفس هذا الاظهار وقد يطلق على ما به الاظهار
وهو الشافعي عند الحنفية اما لفظي او غيره كالفعل فانه يتبين به المجمل ايضا كما يجيء ان شاء الله تعالى والدال يبين بمنطوقه او لا يبين بمنطوقه وهو بيان الضرورة ناظرا
الكلام ويشتد الى ان المآل الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة وهو الاوفق لكلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وهذا الفرع من البيان بما لم
يوضع له هذا يشتمل الدال التزاما ايضا لظاهره والاول البيان بالمنطوق اما موافق للمدلول وانما ذكره دفعا للاحتمال مجاز او خصوص او تعينا لاحد محتمليه او
مخالف للمدلول فالاول وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعدم اراده بخفي المراد على مصطلح الشافعية والا فبيان التفسير
لا يختص ببيان المجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان المشترك
قد لا يكون مجملا نحو الى ثلثة قروء وقوله ونحو ذلك عطف على المجمل والمراد به سائر اقسام الخفاء لا على الامثلة كما يوهم ظاهر العبارة
مما يلي الشارح والا لكان ينبغي ان يقول ونحوها ونحو ذلك ومنه تفسير الكنايات او لا مع الاجمال وانما ذكر لدفع احتمال التغيير عن الظاهر
وهو بيان التقرير كتأكيد التخصيصية في العام والبيان المخالف اما متقارن كالاستثناء وهو بيان التغيير بيان التغيير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقي
الى بعض لكنه لا يكون الا متقارنا ولا يجوز التراخي اصلا لما مر في عدم تراخي تخصيص العام فالمقارنة لازمة له فسر بها واليه اشار بقوله
موصولا او قد مر في التخصيصات او متأخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله تعالى منها التبديل هو الشرط فانه مبدل لحكم الجزاء اذ لا حكم فيه اصلا بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع الى
وجود الى عدم من حيث الامر هذا بخلاف الاستثناء فانه يبقى الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا نوعه

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع بعد تحقق ومفاد الكلام انما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل وانما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين
الاستثناء والشرط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة اقسام كلها دلالة سكوتية فالسكوت منها ك
دال منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط لا وارث آخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلامه
الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان والا لم يعلم انه عصبة فيه دفع لما يورد ان الابوة يلزمه العصوبة والعصبة يأخذ
الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد يعترض بان كون الثلث لاحدهما مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت
والجواب بمنع اللزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف وههنا لزوم في العرف قطعا ولا حاجة الى البيان لانه لا تنافي
بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال من الامام فخر الاسلام ساقط عن اصله مثال آخر قال الله تعالى ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الافتداء وسكت عن فعل
الزوج ولا بد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لا كما زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج
اياها بعد الخلع من غير تخلل الزوج الآخر لا يملك الا طلاقين خلافا له ولما صار طلاقا وفي الطلاق يبقى نوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع
في العدة فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه التفريعة ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت
الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة ظنها حرة او اشترى امة يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولدا ثم ظهر انها امة المستحق وولد
المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها بالقيد بهذا السكوت عدم تقومها
شرعا للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع عليه والا اي وان كان تقومها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان عندها معصية
والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريفة فاثبت ولا تقدم ولا تاخر ومنه اي من هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند
الاستئذان اي عند استئذان ولي اياها بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحا ويؤيده ما روى الشيخان عن ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت ليستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر تستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلبه مواثبة
او تقريرا قالوا للشفعة شروط منها طلب المواثبة هو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي
من الرواية والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقرا الكتاب الى آخره بطلت شفعته ومنها طلب التقرير
وهو طلبها عن البائع ان كان في يده او عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد فيهما ليكون اثباتها عند القاضي وانما كان السكوت
دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا لطلبه والا لزم لتقريره ولهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت لاجل
عن طلب حقه على ارادة ثم لطلبه بعد يوم او بعد فراغه عن الاشتغال الضرورية كيف وهل هذا الحق الا كسائر الحقوق ولا يبطل بالتاخير مدة مديدة
فكذا هذا واما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان يتصرف المشتري اما التاخير عن المجلس فكلا فان قلت قد استدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم الشفعة لمن واثبها قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على
الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا فافهم ومنها طلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وههنا انما يحتاج اليه ان اعرض المشتري او البائع
عن اعطاء حقه ولا يجب التعجيل حتى لو اخر مدة مديدة لا تبطل وعن الامام محمد ان ليس له التاخير الى ما وراء الشهرين فتدبر ومنه سكوت المولى عند رؤية
عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضا به فيصير ماذونا وينفذ تصرفاته ويتعلق الديون التي لحقت على رقبته لان الظاهر

من حالته شيئا فاذا لم يرض به والا لزم التقرير المنهي اذ اهل السوق يعاملون معاملة دالة على استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن ماذونا تاخر ديونهم
الى ما بعد العتق فتضرروا ومن ثمة منع قول زفر والشافعي انه يحتمل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وقلة المبالاة لفعله فلا يكون رضا به فلا يصير ماذونا
وجه المنع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التقرير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت دفعا للطول القبيح فيما
تعورف فيه السكوت كعلي مائة وعشرة دراهم فالمائة ايضا دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن بعدد مقرون مع مميزه اعتمادا على الفهم في
المتعارف الثبوت على الذمة بخلاف له علي مائة وعبد لا يكون مائة دراهم ولا مائة عبيدا اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف واختلف في له على مائة ودرهم فعندنا
يبين ويكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز عدد مع ارادة ما عطف عليه الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كميتها الكائنة على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف الشافعية قالوا العطف مبناه على التغاير لانه الاصل فيه ويجب
التفسير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم والجواب ضعفه فانا لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على انه من جنسه فلا ينافي التغاير وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان العطف لابد فيه
من المغايرة والحق انه غير وارد فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فافهم ثم ههنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب ومن
دلالة السكوت الا ان يعمم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر مسئلة يصح البيان للمجمل وغيره بالفعل كالقول عند عامة العلماء
بالقول خلافا لشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل الصالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا مفهم للمراد منه قطعا فيصلح
بيانا كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر وفي البشر روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله اخبر موسى
ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثورة برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح
فتكسر ما تكسر ولعل هذا كان مثلا فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة
والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله للكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي رواه البخاري
في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول
لتاخذوا عني مناسككم لعلي لا احج بعد حجتي هذه ايدل عليه اي على انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل اقول لان معناه اي معنى كل من الحديثين افعلوا ما تفهمون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلى هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل بل
ان بيانيته بالشرع فبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما لان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل اذ به كفاية وليس كما
ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لا انه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر
وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان المجمل
بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوته صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات وليس صيغة الامر للندب والحديث الثاني
لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا ينسخ شيء من افعاله فخذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء واما الايراد بان خذوا عام
في القول والفعل ولا حجة في تبيين الفعل فمنقوض بان العام كالخاص فيفيد ان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل اطول من القول فيلزم

التاخير اى تاخير البيان مع امكان تعجيله بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فيبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون
اخصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم استناعه واما اختياره الاطول فلسلوك اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم
عدم القوة فالتاخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما سيجئ ان شاء الله تعالى فان قلت هذا انما يتاتى فى المجمل اما غيره كتخصيص العام فلا يتم
فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التاخير فيه عندنا بتاخر بانى عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب الصنف بمنع لزومه التاخير ههنا لانه شرع فيه على
الاتصال لكن الفعل يستدعى زمانا فيوجد فيه فلزم تاخر الفراغ كمن قيل له ادخل البصرة فسار فى الحال حتى دخلها لا يعد موخرا مع انه انما يكون الدخول بعد
ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل موخرا بل مبادرا كذا فى شرح المختصر قيل ليس من بابه فيه مبادرا بل موخرا لان الدخول الذى مثل به
المجمل اذا امكن تحصيله فى زمان قليل فتحصيله فى كثير تاخير البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يكن تحصيله فى زمان قليل فلا يصلح مثالا لما فى الباب فان
البيان ههنا يمكن تحصيله فى زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر فى الحال لعد مبادرا فالسلم عن الايراد ان قول السفر الى البصرة يتحقق
باول تحرك مع النية اليها والبيان انما يحصل بالاخر فلا يصلح مثالا له كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد موخرا
هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من داب المحصلين ثم اقول لو قيل المعنى من استدلاله لو جاز البيان بالفعل لزم تاخر حصوله مع امكان التعجيل تحصيله
بالقول فالتاخير تاخير عن القول لا عما هو بيان له لاندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه اولا النقض بالبيان بالقول المطنب فانه يتاخر بيانيه مع
امكان تعجيلها وثانيا بان جواز هذا التاخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتاتى دعوى بطلان التالى بخلاف التاخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم جوازه
فى المجمل الغير فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا فى المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف
حصل به والا علم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذ الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة اليه ايضا وقيل المرجوح فى الدلالة مقدم لان الراجح لو اخر للتاكيد
والمتقدم يكفى للتفهيم فهو المراد واجيب بانه لك اى كون التاكيد راجحا على المؤكد فى المفردات نحو جاءنى القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحة
التاكيد بالاستقراء وان اختلفا اى القول اى الفعل فى المفاد كما روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين وقد روى النسائى
عن حماد بن عبد الرزاق الانصارى عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابى وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثنى
ان عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير حماد هذا وان
ضعف لكن ذكره ابن حبان فى الثقات وفى الحديث الطويل المروى لمسلم عن جابر اشارة الى تكرار الطواف وامر بواحد كما روى الترمذى عن ابن عمر
رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعى واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث
صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا تقدم على الفعل او تاخر لانه اظهر وادل فى تعيين المراد فان الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات
والفعل الزائد الكان ندبا او واجب يختص به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والنقصان الكان فى الفعل تخفيف فى حقه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال ابو الحسين المتقدم هو البيان اياكان من القول او الفعل ورد بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فانه اذا تقدم الفعل
وكان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد نسخ احدهما عنا فان قلت لا ان يلزم النسخ لان وجوب طوافين انما
يكون عند دليل التاسى ولم يدل الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل التاسى بل بالمجمل كذا فى الحاشية وخصوص
قوله بما فيه دليل التاسى الى النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الامدى ولم يوجد ايضا فى كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للمراد
قطعا فلا اجمال بعده واما لزوم النسخ فلا باس به عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك فانه وقع بعد المجمل الا فادل

دليل صار خارجاً عن البيانية على ان المجمل باق على اجماله ومعنى هذا القول والفعل سواء فتامل **مسئلة** اختلفوا فى ان القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج او واحد لهما فامامنا وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعى الى الثانى واستدل بجابر عن رواية الترمذى ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت العمرة فى الحج ولو استدلوا انا بجابر من حديث امير المومنين على فاو رواته نقل فعل وحديث ابن عمر نقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا عنك غطاء وبينا انه لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الغطاء فيما لعلم القبلية وهى ههنا مجهولة لعدم اجابة عنه المصنا فاعن التقرير ان القول انما يتعين للبيانية اذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المومنين عمر رضى الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن صبى بن معبد فى قصة طويلة فان قلت قد روى هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين انما اخبر صبى بالقران فاجاب امير المومنين بما ذكر ففيها اضطراب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس فى الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين للروايات الاخر وكاشف لاجمالها لكن هذا غير واف كما لا يخفى على المتامل فان امير المومنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عند الخصم فظاهر لان السنة المطلقة عنده يحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة فى الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن لتوجه بان الترجيح فى مثله للقول فانقلت الفعلان لا يتعارضان قلت ههنا علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا مرة واحدة فانكان نسكه قرانا كما نطق به اكثر الروايات فهو فى حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المومنين عمر وامير المومنين على رضى الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما راجحان فى الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبنا ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران ابن الحصين رضى الله تعالى عنهم وهم ارجحون من ابن عمر وايضا قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب انقضاء فى اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع فى التحريمة لا يتداخل شئ من اركان احدهما فى الآخر مع ان الاحتياط فى العبادات يقتضيه ذلك ايضا ويحق فى الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارة على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه اتوهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد لاسيما الذى حكم بغرابته فتياول بانه اجزاء طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طوافى القدوم والوداع ليسا بركنين فافهم واما الجواب عن الثانى فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامهما فافهم **مسئلة**

فى الظاهر يجوز المساوات بهما اى بين البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اخيارنا ومنهم الامام فخر الدين الرازى وابن الحاجب يجب ان يكون البيان اقوى دلالة واما فى الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز الادنى دلالة فى التبيين وهو خلاف المعقول كما فى المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فالظاهر انه يدل على ان يجوز فى بيانيته الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شئ ادنى من المجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل ففيه نوع قوة منه فالاصوب ان يحرر المسئلة عامة فى المساوات ثبوتا ودلالة وينسب خلاف الاكثر الى [illegible] ل وابى الحسين فى الثانى ويدعى الاتفاق فى المجمل فى الاول لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا ومن وجه واقع [illegible] مستقرا بالصحيح كبير لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعى الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظنى فقد ثبت التخصيص بالمساوى [illegible] فيه [illegible] ترجيح [illegible] على الآخر قال وليس هذا الحكم الا ان اعمال الظاهرين الغاء احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة هناك بل الادنى والمعروف قرينة اسبقاء الشيئا قوة اوغيرهما يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا تحكم كما فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا

القطعي يكون الثاني تخصيصا فاتى التحرير في الجواب ان المراد لمشايخنا المساواة في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد لا في الدلالة حتى يلزم التحكم بما لا حاجة اليه فانه تقدم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يورد على التحرير بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر منا انه بعد التخصيص بعض العام اضعف من القياس فتذكر الا ان يقال

قالوا لا بد من القوة والا فاما بالمساوي او المرجوح والبطلان في الاول لان في التساوي التحكم اذ لا اولوية لاحدهما في البيانية والبطلان في الثاني لانه في المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بانا نم وجه اقول هذا منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم المخالف لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند قائليه فتامل والاولى وعليه ان المر قد منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما مر هو التحقيق والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وابداء للخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا لنا لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي وانكاره مكابرة ولعل فيها اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير المنكرون قالوا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الاية قلنا لا نسلم انه للفور واما فائدة التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا تخالف الادلة وفائدته تقوية العقل اي تقوية حكم العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي عدم كونه للفور ما بعده وهو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة راسا هذا لا يتم الا ان يحمل التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التحرير بانه ظاهر في تبليغ المتلو وهو القرآن الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا دون ذلك وفيه ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما روي في بعض الروايات ولا يتوهم انها ليست على عمومها فان بعض ما انزل اسرار بين الله ورسوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يجب التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما نزل اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتناهين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي مضيقا وهذا تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا للاتيان به ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا اتفاقا الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغيير فلا يجوز تاخيره كما مر وعند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب المقارنة الا ان الاسفرائني ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيفا على الصيرفي فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز ومنهم من جوز التاخير في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي فيجوز التراخي فان قلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز موخرا قلت البيان يطلق في العرف على التفسير غالبا فهو المتبادر على انه تخصيص بما عداه لدليل قاطع قد مر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغيير فلزم تحقق الجنس في التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جوازه مقارنة ببيان التفسير المغير هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد في الصحيح عن ابن عباس انها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل

خشية النسيان فنزلت والله اعلم لاتحرك به لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءته اياه فاذا قرآناه بلسان جبرئيل فاتبع قرآنه على قرائته بعد ذلك ثم علينا تبيينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتامل فيه والثاني سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو افاد التراخي افاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخرا عن كون الجمع في الصدر والقراءة عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر بعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله اعلم ان علينا الجمع والقرءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم ولنا ثانيا آتيا الصلوة والزكوة فانهما مجملان بينا بالفعل والقول بتدريج ولم يبينا ورود بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا التاخير جائز قصدا الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل نفسه وفيه يعني التاخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز ويستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى آخر القصة والبقرة المامورة كانت متعينة عند الله بدليل البيان مؤخرا ولو لم يكن بيانا لكان المامور متجددا وهو باطل فانه لم يؤمر متجددا اتفاقا فتعين البيانية مع التاخير ولا يخفى على المتامل ان هذا الكلام ان كان بيانا لتغيير لا تفسير فليس من الباب بل قد استدل بها في كتب الشافعية حيث اخذوا المسئلة عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها وتعينت بعد السؤال تشديدا عليهم لما استهزؤا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد فلا نسلم انه لم يؤمر بالمتجدد نعم لم يؤمر بالمباين لما امر به اولا بل امر بالفرد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي دعا فيه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابي حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا ادنى بقرة كذا في الدر المنثور وفيها ايضا برواية البزار عن ابي هريرة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بني اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لاجزأهم ذلك او لاجزأت عنهم وفي رواية ابن ابي حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بينت لهم فانه مع ما ترى اي ان الخصم لا يرى قول الصحابة حجة على انه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان معينا من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل لقائل الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال من قبل حيث قالوا اتتخذنا هزوا حتى اكد رسول الله صلى الله عليه على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام وقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل وفصل الخصومة فافهم المنكرون قالوا اولا التاخير مخل بالفعل للجهل بالمراد والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شناعة في الاخلال بالفعل وثانيا انه اي الخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنى في عدم الافهام اولا ثم تبيين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالخطاب بالمهمل والفرق بينهما فانه اي الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا **فرع** قيل في المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان المجمل فجواز تاخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اي عدمه وجوده وفي التاخير العدم وفي عدم الاسماع الوجود وقيل انه مع ما في التحرير من منع الاولوية مسندا بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الافهام

ارادة المتكلم فهو كالمجمل وشدد عليه بانه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم سماعه ومقصود التحرير انه اذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد
باق عنده وكان من الالغاز وهي على السواد وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به او يصدق وهو غير مراد على
هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان فتدبر وقد مر الامر بعينه ويستدل في كتب الشافعية بان سيدة النساء
فاطمة الزهراء اسمعت بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الاخر ولم يسمع المخصص وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه
صدقة قلنا لو سلم انه مخصص فليس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد
بل التبليغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيصل بالنقل عند غيره وقد يجوز ايضا انها اسمعت فنسيت فتدبر مسئلة لا قطع
في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا لاكثر الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة قال في
مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الشريف ذمة كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكر صاحب الكشف الكبار بليغا ويستدل بما اشار اليه المصنف
بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت مظنون غاية
ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة و
ذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعبؤ عرفا ولغة فلا يضر
القطع بالمعنى الاعم وهذا العبية كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل وعلى هذا فلا نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انما سقط ماه
بل القطعي المتبادر منه هو وانما الظن في سبب التبادر وان ايمان الظني له دخل ما في الافادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا بخلاف الظاهر المصروف
بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى ايضا محتمل فتامل فانه موضع
تامل القاطعون قالوا خبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل
المساواة قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع من القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم
قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه قوله الحل لا نسلم انا لا نسلم ان
الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان متقابل الظن جائز وهما فلزم
اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وهما لانه مقابله وصدقه
يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتفاء بناء على ان الخبر من الاحاد فيجوز نسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين
والسر فيه ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس بمرجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي السالبة
الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هاتين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هاتين القضيتين
عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا
المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس راجحا وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم ياخذها في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا غيره
وربما يوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا وامكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة الضرورة المقيدة
بالوجود وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر في مطلع الاسرار الالهية للدي قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا
ما دام موجودا فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو وجدها فانه تجويز اجتماع الظنين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ان يقاع الخبر من البين لكونه ظني الثبوت فيرتفع
المفادة فلا يرجح هذا الظن قطعا وهذا لان النفس توجده والكان مقطوعا لانه يعلم بالوجدان لكنه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا علاقة
فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس وجوده الظن من غير القطع فلا ينفيه اصلا هذا والنظر لمذا هب فان افادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سيجي ان شاء الله
تعالى ومنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل المستدل ان يقول الخبر مفيد للظن
ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون الا ظهور
عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فالحق في الجواب ما افاده هو قدس سره منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاحتمال وجواز الطرف
المقابل مرجوحا ههنا وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الظن بشي لا يوجب تجويز الطرف المقابل هذا ثم لهم ان يقرروا
بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا والتبادر المراد من القطع رافع للمانع قطعا لوجود المقتضي وبالجملة هذا
الظن موجب التبادر وهو يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع ما هو ويخبر الواحد الربوا ما هو يتبادر الذهن عند
سماع اللفظين الى معناهما الشرعي والكاره مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل والاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب بمعنا المعنى يتبادر
الذهن عند السماع اليه البتة وهذا اولى منه فان هذا الظن توي معاضد بالاجماع وهذا هو الذي ادى في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين
الخبر مضاف الى القطع فذكروا مقطوعا ليعني ان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر فيفيد القطع لان المراد بالمعنى الاعم هو الذي لا
يحتمل المقابل احتمالا ناشيا عن دليل ولعل التبادر ينفي احتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وهذا الخلاف ترجع الى معنى
المشترك بالتراضي فانه لا يوجب التبادر فتامل فيه فانه موضع تامل

باب النسخ

الذي هو بيان التبديل وانما افرده لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة الازالة
والنقل الظاهر منه الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطي ومنه التناسخ لنقل السهام الموروثة من ورثة
الميت الى ورثة والتناسخ انتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدته انه وقع في كلام الشارع على ايهما
يحمل وهو اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي زاد ابن الحاجب بدليل شرعي متاخر خرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني نحو صل
الى آخر الشهر ولا حاجة اليه لان الاول انتفاء بعدم بالموت القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة قبل
ان يقع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه والقيود لاظهار ما خرج عنه فخرج رفع مباح الاصل لو تحقق فانه
ليس بخطاب اي لسبب خطاب متعلق به يعني تحقيق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع الحكم من الابتداء لا رفع لبعد التحقق فان قلت لا يصدق
التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرتفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب
وقرائتها وكون التلاوة سببا للثواب عظيم ونحوه وهذا الفضل جسيم الى غير ذلك واورد ان الحكم قديم عندكم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه على ما بين في غير هذا الفن واوله وهو المعتمد ارتفاع فلا يصدق على شي منه ورفعه فالتعريف غير جامع والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطاب
القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزا بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لو لا الرفع لبقي واستمر
فافهم وقيل ونسب الى الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه وقال الامام الحرمين
اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لمجرد الايضاح والبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا اذ ليس

متضامكذا بخروج الفعل قال وقول الراوي النسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات بل هو دليل فالناسخ بجزء حجة كفعله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فانه
ليس بمضاد الا بعد الانتهاء بالذات بل هو كاشف عنه بقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي وارد والنص دليل النسخ لا عينه
فلا يصدق عليه حد التعريف بالمباين والجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا فعل كذا النسخ ليس الا الفعل عرفا فتامل اشارة
الى انه لا يصح الاشتقاق ح الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كما في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد وابعد
منه اطلاق اللفظ ويابى عنه توصيفه بالدال فانه المدلول على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما يشعر به قوله
عز مجده فتدبر ثم هذا التعريف مبني على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي وقت
به وهذا بخلاف الاول فانه مبني على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال
التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس المراد اليه لان قدم الحكم يابى الرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس الا عدم
شيء لعدم الامد وهو الرفع ويابى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى الابدين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاءه فيؤول النسخ الى التخصيص
يكون في الازمان مثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا للكل اي كان مقيدا بالدوام
فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مخصصا ببعض
من الازمنة وهو اي الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالرفع
بالمنع ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني والاول اي كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولا لبقي كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان
حيوته تقدار تفع بالقتل لولا القتل لبقي حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فان المقتول
ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يستاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامة لمجيء الاجل ولولا القتل لمات لمجيء اجله اقول ليؤيد الثاني ان التشريع
بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح لقدرها فلا يتعلق بالكل وفيه نظر لانه يجوز من
الجائز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون لتشريعها دائما كيف وانه قد بقي الى زمان نوح عليه السلام مع اندفاع الضرورة [illegible] في
البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة مؤبدا ارادة ان ينسخه عند انتفاء الضرورة فتدبر وليؤيد الاول ان [illegible]
التعلق مستمرا فليس نسخه الا دفعه فتدبر قال صاحب مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره الاصفى ليس محل النزاع معنويا على هذا الوجه [illegible]
لحجية اليه ايضا فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم على الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل والحكم [illegible]
بكل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل مؤبدا عند احد فلا يصح فلا يمكن احد من احد المدعيين مطلقا والشيء قالوا بيان الامد [illegible]
قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التابيد ام مطلقا فهو ام مقيدا بالوقت لم ينزل [illegible]
لا عم عند الله تعالى الى اجل معين مقدر للنسبة والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل نزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من [illegible]
باجله بامانة الله سبحانه وظهور الامانة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول عرف بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى [illegible]
وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار
ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع بناء على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان النسخ [illegible]
صح التعريف لكل واحد منهما وهذا يشد ما ذكرنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الحبر الامام [illegible] فانه بالنظر الى صاحب الشرع

شيئ وبالنظر الى نفس الحكم متعدد فلا ينافي هذا ان الحق واحد هو الحكم المنسوخ في زمانه والناسخ في زمانه ولا تعدد اصلا بل انما يتقول ورود الناسخ بيان لاجل الحكم
المنسوخ كما هو مقدر في علم الله تعالى وما قلته انما هو بانزال الناسخ فهذه الامانة ذات جهتين بيان الاجل ورفعه بانزال الناسخ ولا شائبة فيه لتعدد الحق
اصلا فافهم واشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واعتبار القيد الاطلاق عن التابيد
لان نسخ المقيد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد به التوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق
التوقيت فان نسخ المؤقت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين وبالتاخير عن التخصيص ولا يخفى على
المتامل ان القيود للاظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج **مسئلة** اجمع اهل الشرائع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اي العقل يجوزه ولا يحيله
خلافا لليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم بنو اسمعيل
لا الى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لان بعد اعتراف النبوة ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وامتناع الكذب
عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه وفي الشمعونية منعوه
عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الجاحظ من شياطين المعتزلة والاظهر في العبارة اجمع اهل الشرائع على
وقوعه خلافا لليهود فالشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم اي ممن يدعي الاسلام الا بتاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق
هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره يدل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة
فقط وقيل في القران فقط لنا لا يلزم محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب وفي آخر
مضرة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع في وقت فيامر به الطبيب ويضر آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطب للابدان في
اباحة المنافع والمضار واما الوقوع اي وقوع النسخ ففي التوراة امر آدم مطلقا اي غير مقيد بغاية بتزويج بناته من بنيه في التيسير رواه
الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توامة هذا للآخر وتوامة الآخر لهذا وقد حرم
ذلك في الشرائع التي بعدها بالاتفاق بيننا وبينكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من
التورية جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى
عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ
وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا
يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا ينطفئ نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع
السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبه اهل التلبيس والتدليس والمصنف انما ذكر الحجج التوراتية
اظهارا لغاية حماقتهم واجبارا لهم على تكذيب اسلافهم وكتابا بانه ليس الا من عند الله سبحانه استدل بتحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام اي تحريم
الاصطياد وقتل الحيوانات ونحو فيه بعد اباحته مطلقا عن غاية مطلقا في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة
والسلام واستدل بتحريم جمع الاختين في شريعة موسى عليه السلام وبعدها من الشرائع بعد الاباحة في شريعة يعقوب عليه السلام اي شريعة ابراهيم
التي هو عليها وانما نسب اليه لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا بوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى بعد الاباحة
في شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم تتعلق بها خطاب في شريعته بل هذه قبل التحريم والوجوب

كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا
سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى ولم يبق وقت الا وفيه شريعة يرد اذ كان فلا بد ان يكون الاباحات شرعية واردة
في شرائع اهل النذر واعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك في حين من الاحيان سدى بل هو مكلف بشريعة نبي
من الانبياء فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع
زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بيناه في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذه على الاباحة فغير تام وغير
مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من النذر فلما صارت بحكم التقرير من احكامها اي احكام
تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل النبي لتشريع وكذا الاصطياد
والاختتان فهذه الحجج تمت من غير مس شبهة اولي التلبيس الشمعونية قالوا اولا لو كان النسخ لحكمة ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرة من قبل
فبداء اي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الامور والا يكن لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تتجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان
يعلم في الازل ان المصلحة تتجدد فان الكلام فيما حسن ولا قبح لذاته اما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يصل النسخ عندنا اليه فلا بد فان اريد بالظهور الظهور
للحاكم بعد الجهل به فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجود في الفعل
والاضافة به فلزوم البداء ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه يتجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون
الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون اشتمال احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد
بغاية فيعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرفع للتناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد
والنسخ ينافيه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتابيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة وهو خلاف
عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التابيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتابيد فقد يكون التابيد
قيد الفعل الواجب لا للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل
رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر الاستتار
فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقه مقيدا بالتابيد هذا يرجع الى منع الحصر بابداء احتمال انه مطلق
فهو المنع الاول ولا سند المسند ولو سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد بتابيده هو الحق فانه الظاهر كما في لنفي لفيد التابيد فيمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء
فله ان يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف وكم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد وان كان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمات
لم فتدبر فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا ينافيه بقاء الحكم دائما فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتابيد
مطلقا وانما يلزم فيما النسخ وبطلان اللازم ممنوع بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فباخباره المخبر الصادق به الخبر لا يحتمل النسخ لا سيما الخبر الذي
وهو خبر عنها لا تتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل فاما قبل الوجود وله فهو عدم اصلي فلا يكون نسخا لانه عدم طارئ
بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب البحث والاتفاق اي تاثير العلة حال الوجود تحصيل الحاصل فلا يتصور كذا في الشرح
الشرح وقال المصـ لان الفعل عرض غير قار فينعدم الجزء بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزء في مرة اخرى حتى يكون
عدمه مرفوعا بهذا الرفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فتدبر او معه فيلزم اجتماع

النفي والاثبات قلنا مسلم انما يدل على ان رفع الفعل بعد التناسخ لا يصح ونحن ايضا نحكم عليه فالمراد من النسخ رفع تعلق الحكم لطبيعة الفعل التي يوجد في ضمن الافراد الذي
كان مستمرا قبل المدلول كما تدل هذا التعلق بالموت لان الفعل يرتفع بالنسخ فاين هذا من ذلك فانقلب لا يصح زوال هذا التعلق فانه قبل الوجود كان معدوما بالعدم
الاصلي فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قالت هذه العينية شبهة اصحاب البخت
والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى تاثير الجاعل فالجواب ان الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم قالوا
رابعا الحكم الازلي في العلم الباري تعالى اما مستمر بان تعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام له فلا نسخ والا لزم الجهل فان النسخ يقتضي وقوع عدم
الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا نسخ فانه يرتفع بمجي الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن بالوقت الذي
علم انه ينسخ فيه وذلك موجب للنسخ لا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل نعم لو كان الحكم موقتا لا ينتهي بمجي الوقت من غير رفع نفيه ولو قرر الدليل بان الحكم
مؤبد في علمه بان تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لم يبق مؤبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب
فدال الى الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول ويجوز بيان لفاع المؤبد المعلوم فتذكر اقول ولك ان تقول في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ
في علم الباري وغير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب والانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه
يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة فيتغير علمه لانقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاته حادثة
ويستبعد انه حسب تبدل المعلوم وفي نفسه فيه بحث اما اولا فلان هذا المبنى باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل وهو بعينه جهل كما يقول له
شياطين الرفضة خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه سلم هذا المبنى لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يستمر صار بهذا العلم جهلا البتة والم يتعلق الا
فعاد الى الجواب الاول فافهم ولو قرر الدليل بالتقرير الاخر المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار تم اذ زوال هذا الحكم
تعلق بمخالفه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر
الكتابية قالوا اولا نسخ شريعة موسى على نبينا وعليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام يبطل قوله وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة وهذا الدليل على
بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه يبطل لان يجوز ان يكون هذا انشاء فينسخ لشروق شمس الحقيقة وهو بعثة سيد العالم
صلوة الله عليه وعلى اله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فالقائل ان فيهما التزام التجوز وهو
خلاف الاصل قلت نعم لكن ههنا قد دل القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى اله وصحبه
وسلم وان قبلته تتحول الى الكعبة فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام الا بامتداد التاويلين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا
القول فلا نسلم انه قوله اي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه بل هو مختلق ومفترى قيل اختلقه ابن الراوندي [illegible] كانوا قوما
بهتا وكانوا افتروا على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فلا احتمال وفي نقلهم التواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام
مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلقا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمحاجتهم به سيد العالم صلوة الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم
كما حاجوا بسائر خرافاتهم ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم انه مختلق قطعا وما زعموا ان في التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا نسخ لتعظيم السبت فما دام سلمتم نسخه فهو ممنوع بانه لا تواتر في التورية الكائنة الان في ايديهم
بانه لم يكن اخبارهم الناقلين من زمن عيسى عليه السلام بالغين حد التواتر بل على عدد كانوا يجتمعون على التحريف والاتفاق على
النقل على احراق بخت نصر التورية لم اسفارها حين طغوا وقتلوا انبياء من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شيعيا بعثه الله عليهم

الى ان قتل ثلثهم وسبى ثلثهم وترك ثلثهم واحرق اسفار كتاب الله التورية وهدم بيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها لانه قتل الحفظة ولم يكن حفاظ
لها الا اقل القليل وقد ذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام اماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل
فطلب التورية فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى ان يحييها وكان مجاب الدعوات فاحياها وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرء عليهم فصار مدار النقل
على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه ونسبوا هذا الالهام اليه بنوته لله تعالى لادعائهم ان الهام
التورية لا يكون الا ابن الله تعالى عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذه السخافة ولذا اختلفت نسخها غير متواترة فلم يبق
نسخها الثلث التي بايدي الصابئية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في
اعمار الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكسر على ما في الصابئية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح
عليه السلام وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلا
عن التفسير الكبير كما في التحرير مسئلة شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة بالنسبة الى ما يخالفها قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهم مقيدة لنا نسخ التوجه
الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روى في معالم التنزيل
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المعظمة امره الله تعالى ان يصلي
نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد نسخه بعد ما صلى اليه ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان هذا النسخ
لما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رووا عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله تعالى
الى الكعبة فهذا يدل على ان الكعبة كانت قبلة يجب التوجه اليها فلا يصح كثيرا الاستدلال بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه
اليها وليس في هذا الاثر ما يدل ان القبلة كانت هي بيت المقدس انما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم لانه على
النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بنبينا صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التوجه به فافهم ثم بقي ههنا شيء وهو ان التوجه الى البيت المقدس
انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلته جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرق بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت
بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم واعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعة احمد
وهذا الصحيح بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة اشهر او سبعة للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم ولنا ايضا نسخ تحريم
السبت بتحليله وقد وقع هذا فيه وكثير غير الاعتماد للرهبانية واستحباب العزلة وترك النكاح الذين كان في شريعة عيسى عم لنسخ
الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة
بشريعة الحنيفية المطهرة البيضاء وانعقد عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الا حل شبه المخالفين
المخذولين قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فتقيد شرائعهم الى زمان مجيئه اقول لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة سواء ان اوجب فانما يوجب عدم بقاء
حكمها اجمالا والاجمال لا ينافي نسخ الخصوص بعينه لانه لم يقيد به ولا ينافي دوامه وظنه لولا الدافع والا يمكن كذلك بل لم ينف نسخ الخصوص ويجب التقييد لكل شرائع من قبلنا
حجة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده فتحصل ان هذا الاخبار

لا يوجب تعقيد الاحكام فانه يجوز لاصلاح حين التحير ان يكون شريعتنا خاتم الرسل موافقا لشريعة السابقة والتوحيد ان يكون الاخبار
الانسلاخ فلا يوجب والتقرير او جب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثه صلى الله عليه وسلم وح سيظهر وجوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التخصيص الاجمالي في الاحكام وهو لا ينافي النسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي بانتهاء الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر واحسن التدبر مسئلة النسخ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعن ابي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقوله لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة بثبات الواحد للاثنين عند ما روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا نسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف بآية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى تفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ عدد السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في ميراثها ولهن الربع مما تركتم فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليهن ان تتزين و
تتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثورة وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسخها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرا انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد يعمل به اذا الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوضع وخصوص السنة لغو فليس فيه عمل للمنسوخ وقد علم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل باحدهما منقطع بالآخر على ان الضمير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينسخ اصلا فافهم مسئلة يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد وعليه الشيخان الامام فخر الاسلام
وشمس الائمة فان قلت فاي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو اي الاعتقاد رأس الطاعات واصل العبادات وهو حاصل
فاي فائدة يكون فوقها وهذا غير وارد عند هذا العبد فانه وان كان الاعتقاد وعمل القلب راس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المفروض ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ به هذا خلف فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه قبله
لا وجوب لغيره لان التمكن شرط التكليف ثم الوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا بما هو قبيح لذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه راس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قيل ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم خلافا لجمهور المعتزلة ولبعض الحنفية بل رؤساءهم كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي وشيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المتلقى بالقبول وخلافا لجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكليف قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن قبل الرفع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز رده وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالته نحو من العدم لاستلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان حسن التكليف ينادي على نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عما ليس بفحش مستحيل ودفع بان المقصود من التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليعيب حسنة لا الابتلاء بايقاع الفعل وهو فاسد لان الفعل بل تعين بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور وابعد الحسن فلا بد من حسنه فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم او لم يتصف بالوجوب اصلا فالابتلاء بالايمان به بالخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنه والنهي لغلبة قبح من غيره كالكذب لانجاء نبي وهو ايضا فاسد فان غلبة جهة القبح بل هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة وغيرها وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه او لا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم

وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا الناسخ مندفع لانه مخصص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد معنى لبعض الافراد افراد الفعل من المكلف الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف النهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على الجواز او لا ينسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قالت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان ذلك من متواتر الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واشتهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور

اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما [illegible] لم ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه لانه يجيء انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه الى الامة فلم يصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد وقبل التمكن للفعل هذا والجواب عن هذا الاستدلال ان التكليف بما زاد على الخمس لم يتعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عليه السلام في الفلك الخامس كما انه كان متمكنا على الاعتقاد وكان متمكنا
على الاتيان بالخمسين بل زيد فان قلت وقت المعراج كان اقل من ساعة كما روى والعروج كان على خرق العادة ولم يكن متمكنا
على الفعل قلت كيف وهو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم يرى منها ثلث كما كان متمكنا على العروج على سبيل خرق العادات
كذلك على اداء الخمسين ومن آمن بقبض الزمان وبسطه بطاعة الانبياء والاولياء على تمكنه عليه الصلوة والسلام لاداء الخمسين
كيف واحاد الاولياء من امته قد صلوا الفا ثلاثية ركعت في جزء الليل والعصيان لان الوجوب كان موسعا في اليوم بليلة اذ ليس في حديث
المعراج ما يدل على تعيين الاوقات فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا لو لم ينسخ قبل الفعل لانه لو لم يكن قبل لكان بعده او معه وهو
باطل لان الفعل في وقته وبعد وقته يمتنع نسخه اذ لا وجوب حين وجود الفعل وبعده حتى تنسخ ورد اولا كما اقول غاية ما لزم منه الانتساخ قبل وجود
الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والمدعى هذا دون ذلك وثانيا الكلام هنا فيما لم يفعل المكلف شيئا من الافراد للفعل وليس كل نسخ كذلك
فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه وحاصل هذا الجواب انا سلمنا ان المدعى النسخ قبل الفعل وهو غير لازم فان المقصود منه القبلية بحيث
لم يفعل شيء من افراده وهذا غير لازم من الدليل فقد يكون افتراقه من الاول فافهم وتامل فيه اقول لو قيل في تقرير الدليل التكليف بالتاخير في
الفعل تكليف آخر وهذا المطيع بالامتثال به والعصي تركه فتجويز رفعه دون الاول تحكم مع كون كل منهما قبل التمكن والجواب ان التكليف فيما نحن
فيه لوجب حسنه ونسخه لوجب قبحه في زمان واحد وهنا لما كان بعد مضي زمان يمكن للتكليف على اتيانه فلا شناعة في ان فيه حسنا فيصير
بعد قبيحا فنهي عنه فلا تحكم بل هو الاصوب الواجب القبول فاحفظه الا ان يقال النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن وهذا لا يتصور قبل التمكن
من العمل بخلاف الموقت فانه يصح تقييد المدة للعمل منه وعلى هذا فالنزاع لفظي لان المجوزين ارادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون ارادوا
بيان مدة العمل بالبدن وفيه ان المعتقدين سابقا ان النزاع في ان النسخ هل هو بيان مدة العمل او رفع له معنوي وبناء النزاع المعنوي
لا يوجب اللفظية وتفصيله ان النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن اذ لا مدة حتى يقدر وعلى هذا
فلا وجه للفظية النزاع فان قلت لم يبطل دليل سيطلع كون النسخ بيانا لامد المقيد به الحكم قلت نعم لم يبطل لكن يكفي للاستناد فافهم واستدل ثالثا لنا
ابراهيم على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام بذبح ولده اسمعيل وهو منقول عن امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق
الاكبر وابن عمر وابي هريرة وعبد الله ابن سلام وابن عباس في رواية الحاكم وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب
القرظي وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير او اسحق وهو قول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه رواه عبد الرزاق وذهب اليه ابن مسعود كما روى
الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر ابن عبد الله كما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء
والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في تاريخه وبه قال مسروق رواه ابن جرير وسعيد بن جبير رواه ابن عبد الله بن احمد وكعب الاحبار
رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة والحسن البصري في رواية ابن ابي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير
وابن ابي حاتم والشعبي في رواية ابن ابي حاتم واليه ذهب الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى عنه وحكي ان اهل الكتابين اتفقوا على
انه في التورية ان الذبيح اسحق لكن اخفيا عبد الله بن سلام كونه اسمعيل وروي في ذلك الحديث المرفوع من طرق كثيرة روى الدار قطني
عن ابن ابي مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الذبيح اسحق وروى الطبراني عن ابي مسعود قال سئل النبي
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم من اكرم الناس قال يوسف ابن يعقوب ابن اسحق ذبيح الله هذا كله ذكره صاحب الدر المنثورة والذي يهدي

الا ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نص الله تعالى في سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب ان يكون ذبيحا اللهم الا ان يقال ان الذبيح
انما بشر به ابراهيم والذي نص في سورة هود ان المبشر به لامراة اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذي يرشدك اليه القصة
المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بناء الكعبة
والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطنبنا الكلام في هذا الآن وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله الذبيح
اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم رأى في المنام ذبح
ابنه ورؤيا الانبياء وحي فامر به ولم يفعل فترك ان كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان والعصيان لا يتوهم منه مع ان الله سبحانه
اثنى عليه في هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واورد اولا انا لا نسلم الامر بذبح الولد بل رأى رؤيا
فظنه امرا فان قلت رؤيا الانبياء وحي وقد رواه ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحي لكن لا نسلم انه وحي بما رأى مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او يقول انه وحي بعد التقرر عليه وههنا لم يتقرر عليه بل امر بذبح الكبش واورد ثانيا لو سلم الامر فبالمقدمات من الاضجاع
وامرار السكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واورد ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يرد
بانه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم يقطع الحلقوم لمانع فاقتضى وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع او لا يقع وقد يجاب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان لنقل
ولو بسند ضعيف ساقط لانه روى ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدر المنثور واورد رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فما ترك المامور
به لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحل الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب في آخر الحال على ان المتبغي منه في حق الولد ان يصير قربانا بان نسبة الحكم اليه كرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد وبعد الامر لا ابتداء وتمامه في الكتاب فداء لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعدم ركنه انتهى
كلماته الشريفة ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل الحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لا منتهيا الا ان المحل الذي
اضيف اليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء بان يحل فيه الفداء فقط وهذا كان ابتلاء منه تعالى لابراهيم واستقر عند المخاطب
حكم الامر وعلم على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على الذبح الولد وما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الخطاء
في الاجتهاد والغلط في التعبير واستقر هذا بعد العزم على ما يقال ارادة تعالى منه بهذا الرؤيا في حق الولد صح ان يكون قربانا بنسبة الحكم اليه
في الرؤيا فقط لا ان يجب عليه ذبحه في الواقع وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لاجل معرة الذبح وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال
ثوابا عظيما ومرتبة رفيعة فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا والحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن اري الفداء
على صورة الابن كما اري سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة اللبن فشربه واعطى فضله امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم وظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه له ولولده والحكم بذبح الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا امر بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم بامتثال العام بوجوب الاضحية وهذا محل صحيح وجيه الكلام

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يحيلوا عليه وقالوا المقصود ورحمه الله انه عليه السلام كان مامورا بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل المحل الحكم والمبتلى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه لا من حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاءه يصير فيعطي منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر المعترض ولا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء بدلا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد انه لما ان الخلف قام مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعد ما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من قبل اذا لم ينسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ فقد اتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الاخرى وهذا ليس ان النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء كما ان صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فلا يصح الامتثال عن احدهما باتيان الآخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا بد ان يرتفع وجوبه الا باتيانه او ارتفاعه واتيان ما قام مقامه اذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون الوجوب لاصلا من ذبح الولد او ذبح الكبش لكان له وجه وجوابه انا سلمنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص للتنبه لكن ان ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأثم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه والانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثلث هو اتيان خلفه هذا غاية الكلام الذي حصل لهذا العبد الى الآن وتامل فيه والحق لا يتجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد خامسا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان لان التاخير كان جائزا الى حين التضيق والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالقيل للمبادرة دليل التضييق قال والمبادرة لدفع مظنة المداهنة من المنافقين سقيم الاعتقاد ولئلا يقولوا هو لا يمتثل امر الله حبا لابنه والاولى ان يقال المبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الواجب الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واف فان الوقت في الموسع اذ قد فضل على الواجب ففي بعضه الوجوب التمكن من العمل في الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فالقيل قد مر من المصر ان التكليف في كل جزء متجدد وقلت قد اجبنا عنه سابقا فتذكر واورد سادسا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها متباينة بالسند ويدفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق الوجوب فيندفع اولا وكذا يقتضي عدمه وقوع المفدي عنه وقد يدفع الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد الاول هو الحق المتلقى بالقبول والجواب لا طاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نزيدك ايضاحا فنقول راى ابراهيم عليه وعلى نبينا واله واصحابه الصلوة والسلام في المنام ان يذبح ابنه وهذا المنام كان معبرا البتة والا لو صح فانه راى الذبح منه واقعا الا انه راى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه امرا بناء على ان رؤيا الانبياء وحي او على امر آخر فقد اصاب في ظنه امرا لكن اخطأ في ظنه امرا بذبح الولد كما يخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا في رأي ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالبا عادة توهم عدم كون رؤياه معبرا ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطاء فهم فالذبح فلم ينقطع حلقوم اما لصفحة ضربت كما قيل او لغيره ولا تصغ الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر اهل الحق من اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوزون على الانبياء الخطاء كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داؤد عليه السلام في الحرث وفي الحكم لاحد المرأتين مع كونه للآخرى كما هو مشروح في الصحيحين كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل باخيه هارون عليه السلام ما فعل وحين قال لمن سأل هل احد اعلم منك لا احد اعلم مني فاوحى الله تعالى بلى عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجوة ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في ارائة الرؤيا على هذا الوجه وعدم الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقرين على الخطاء اعلم الله تعالى وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل لم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا لهو البلاء المبين مرسل للذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطاء والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجامي قدس سره فليطلب منه ولنذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضي الله عنه في فصوص الحكم اعلم ايدنا الله واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لامير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته الشريفة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مأمورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من الفعل في الواحد من الزمان لا يؤمر ولا ينهى عنه قلنا لا معية في التكليف بحكم المنسوخ والناسخ ولا في التعلق اي تعلق الحكمين به بل يرتفع احدهما الآخر فلا يلزم صيرورة شيء واحد مأمورا ومنهيا في زمان واحد وقد مر منا ما يكفي لدفع هذا الجواب ولا بأس بالاعادة ليزداد وضوحا فاعلم انه هل تعلق التكليف وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت بعينه بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا فان قيل المقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب بالنهي والكف عنه وقت التمكن قلت عقد القلب باي شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور تقريرا وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط قيل هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيء واحد مأمورا بالمنسوخ ومنهيا بالناسخ اقول لا انتقاض ممنوع فان الوقت في محل النزاع متحد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى امده ويكون النسخ بيانه فيصح بيان الامد فتامل ولك ان تطرح حديث بيان الامد من البين ونقول لما كان الوقت في محل النزاع متحدا فيجوز تعلق الوجوب به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الرفع فافهم نعم لو قرر الدليل هكذا يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض لكنه ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قبل الرفع لانه يعود الى اصل الدليل فان الوجوب هناك ايضا قبل الارتفاع لكن المقصود ههنا الاتيان بعقد القلب وفي سائر العقد الاتيان بالفعل لكن
يستلزم المقصود ههنا بل الزم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء فيه وهو لازم من غير مرد وكذا اجتماع الحسن والقبح ايضا كما مر فتذكر فقد بان لك عدم جواز
نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم اصل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر
وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبل انما ثبت الكل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك لان حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل وما
بالذات لا يتخلف قلت ما بالغير قد يغلب على ما بالذات فيتخلف عنه ما بالذات كما في برودة الماء وقد مر في مبادي الاحكامية ويجوز نسخ وجوب
الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان
والكفر سيان عندهم وما اوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي
قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل
تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول اهل الاعتزال وعادة على ما يقتضيه اصول اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم
الله تعالى لتعريف الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد
ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ ولو عمل به لاثم قطعا فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب
منه وهو تكليف فتدبر واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره اما اولا فانه لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ
الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا ياثم وان عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه فحاله هذا الاثم واما ثانيا فلان الفرض انتفاء التكاليف
راسا لا بالايجاب ولا بالتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ صح لا يلزم الاثم كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعثة
فالافعال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام
المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم فيه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى
عبيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولا كما قالوا اخرا ان مطلبه رفع التكليف بها لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا فاشتبها
وبينه وتدارك رفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل
لا يسمى نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال
واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضروريات تتقدر بقدرها
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو ارادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها ويصير النزاع لفظيا فان الامام غير منكر
اياه بل يجوزوا انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فاذن الجواب ما قد مر من منع الوجوب لا غير وثانيا كما اقول
ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع كما رفع تكليفا متقدما على النسخ اوجب تكليفا آخر هو معرفة ان
الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجد هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي نسخت ولهذا لا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع
هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا اما اذا كان نسخه
بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وهذا ايضا غير واف لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليفا آخر لا بد من امتثاله ولا يصح
انتساخه قبل الامتثال الا لما حصل المقصود من التكليف ولولا الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لانه من الجميع فانه

مسئلة الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابدا اى الحكم المقيد بالتابيد لانه كصم غدا في تناول جميع اجزاء القيد الا
ان القيد في المقيس يتناول كل الابد وفي المقيس عليه البعض المعين والنسخ نحو صم غدا جائز قبل انتهاء القيد فكذا النسخ ههنا بخلاف الصوم
واجب مستمر ابدا اذ قيل لانشاء الوجوب واما اذا كان خبرا فلا كلام فيه ههنا لانه نص مؤكد لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا فلا يصح
انتساخه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بنص اخر وهو اقوى منه فان النص المؤكد قصاراه انه محكوم الدلالة على المراد بحيث لا يبقى
احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم وقيل هما سواء في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو المنصور الماتريدي والشيخ الامام
ابو بكر الجصاص والشيخان الامامان شمس الائمة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما الذي ينافي النسخ من الاحكام
التي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلثة تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلوة والسلام من المكلفين
وهذا والقسم الثاني مثل سائر شرائع محمد التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يراد بالتابيد الاخبار بالتابيد
كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات والاخبار بختم النبوة لان التابيد والنسخ متناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم ابدا والنسخ ينافيه
فانه يقتضي الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يرفع الاخر كطريان الضد لانهما انشاء ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق
والكذب واما لزوم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل الابدية للحكم حتى يصح الاخبار عنه ولقائل ان يقول ان الايجاب مؤبدا يقتضي حسن المامور
به ابدا والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الاحيان فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد وما اجابوا به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابطلنا
سابقا والجواب ان الوجوب الابدي انما يقتضي الحسن ولو في بعض الاحيان فانه من الجائز ان يامر الحكيم بامر يعلم حسنه في بعض الاوقات
ان يفعلوا وانما اتكالا على ان يرفعه عند ارتفاع الحسن من البين وليس في ايقاع للمكلف في المهلكة بخلاف النسخ قبل التمكن لان الامر يقتضي الحسن
ولو في الجملة لكن حال التمكن اذ لا تكليف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر واعلم ان المتكلمين استدلوا للنفاة بقولهم
فانهم قالوا ليس من شان الحكيم ان ينص قبله بالتابيد ويريد معناه من غير تجوز ثم يرفعه فالتابيد عندهم تاكيد البقاء ودفع احتمال
النسخ كما ان التاكيد بكل واجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا الاخير وعليهم انتساخ النفي مع كونه للتابيد اذ ليس يؤكد به
التابيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التنصيص على هذا التابيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بان الابدية
قيد المكلف به لا التكليف والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا للطلب فبعيد لانه لا يبقى ابدا
اصلا مع انه قد سبق ان النفي للتابيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ الكلام في جواز انتساخ الحكم المقيد
عن التابيد والتوقيت واذا كان الابدية قيد المطلوب صار الحكم مطلقا لا مقيدا بالتابيد وهو خلاف الفرض ومن ههنا لم يرتض صاحب
المختصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيما عداه وقيل هما اى صوموا ابدا والصوم واجب مستمر ابدا سواء
في الجواز اى جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل انه ليس بمانع
ثم قيل انه لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا
ابدا والصوم واجب ابدا قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالدوام فافهم مسئلة الجمهور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا للقوم والمقصود انه هل يدل الناسخ على البدل ام لا واما ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لازم لان الشريعة المصطفوية لم يدع حكما من الاحكام الا بينها وقيل من الاباحة لنا اولا لم يمتنع لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل روى ابن ابي شيبة والحاكم وصححه وابن المنذر عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروى عبد الرزاق عن امير المؤمنين وامام الانجبين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا يدل على حكم شرعي بل جواز تقلع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لها فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل ولنا ايضا انتساخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم قد انتسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم مانعو النسخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير او المثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم كيف وحينئذ احدهما نسخ التلاوة والمعنى لا ننسخ تلاوة الآية الا نأتي بدلها بما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانساء اي شيء وكلمة او واقعة عن كونه تقسيم النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية او ننسها يعني ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا امتنع انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله هي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا لفظا ولو سلم عدم ارادة الاول تعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه ولك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خير اليه فقد بان مساعدة الاتيان وسقط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل اي لا يجوز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع والمدعى عدم الجواز فما تم التقريب وتمامه كما في التحرير ان ما يلزم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان ينكره عاقل فتامل

واعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف وانكان عبارة المختصر على جواز النسخ من غير بدل وتحلو العام ما لا بقية المتن فقيل اراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الخ وقيل فرض المسألة في جزئي من جزئياته والظاهر انه حمل البدل في المتن على التكليف لما ان ادلة المتن تنبه عليه كما قال ودل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالنهي عن ادخار لحوم الاضاحي تحريما ثم نسخه مبيحا وهو لا يبعد ليس بنص فان المماثلة اعم الا في الضدين لا مماثلة من الاباحة والتكليف وهذه قرينة على ذلك
وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي في رسالة الام كما في بعض شروح المنهاج قال لا ينسخ فرض ابدا الا
وثبت مكانه فرض هذا وقد تاولوا الفرض بالحكم وهو كما ترى مسئلة يجوز النسخ باخف او مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للشافعية
لنا العبرة للمصلحة في الاحكام كما هو الحق والمعلية فيه اي في الانتقال من الاخف الى الاثقل والاتعب المصلحة فيها فيفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال من الاخف
الى الاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشوراء برمضان قد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله
وبين فدية كل صوم ولا شك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابرا فهو اما على قول من يقول لم يشرع تخيير قط بل
اوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد والآية في حق الشيخ الفاني فالامر اظهر والحبس في البيوت الثابت بقوله تعالى واللاتي
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بالجلد
او الرجم روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في الآية قال كان المرأة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة فان كانا محصنين رجما فهذا السبيل الذي جعل لها كذا في الدر المنثور وقد روى هذا بطرق كثيرة ان شئت فارجع اليه لا شك ان الحبس
اهون من الرجم الذي يموت فيه بيقين او الجلد الذي قلما يبرء وقول الصحابي في اخبار النسخ حجة فلا يعبد بما قال البيضاوي يحتمل ان يكون المراد توفيه الموت
بعد الجلد كي لا يجري عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد عليه
ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتقاره فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ في شيء الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم يعني عليكم ايها الحكام حبسهن الى الموت الى
ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم ولنا ايضا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم
والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها فمن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزل رمضان
فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة
والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرء طعام مساكين وقال هي نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر
في الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرء وعلى الذين
يطوقونه مشددة ويكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يقضون قلت
اولا قد ثبت عن ابن عباس معارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منكم ان يفتدي بطعام مسكين
افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفي رواية اخرى لابي داود
والبيهقي عنه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وثبتت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما وللحبلى والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا
ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما حكم باحكام القراءة المشددة ونحن ندعي انتساخه وانما يدعي انتساخ قراءة
التخفيف الذي الان يقرء في القرآن غاية ما في الباب ان قراءة التشديد يكون منقولة احادا وليست باقية على القرآنية بل هي
منسوخ التلاوة وثالثا بعد التنزل ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس هناك ...

بخلاف الحرمة على نفي العاقلة والحكم ببقائها فانه مما يسوغ ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضا فتدبر قالوا اولا النقل من الاخف
الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا هذا منقوض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل
فيكون ابعد من المصلحة اقول في الدفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لرعاية الجبر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلا منها والكلام
فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا لاجل ايقاعه في العسر بعد ما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فالنقض وليس قلت لم يكن
هناك يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل من المصالح فاذا تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه بخلاف
ما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر والحق في الدفع منع الابعدية في النقل من الايسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل بدل الاخف
اصلح للمكلف والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال قالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وظاهر انه ليس في النقل من الايسر الى الاثقل يسر قلنا سياقهما اي الكريمتين للمآل والآخرة فالتخفيف تخفيف
الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هناك
عموما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا الوقوع في
الشدائد بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يؤدي الى تلف النفس وزيادة المرض واراد اليسر والتخفيف فاوجب
ما لا يؤدي اليهما فلذا في الصوم بل نقول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن
جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وبما قررنا ظهر لك ان لا وجه
لما في الحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بانتقال التكاليف
بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص اقول ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين بانتقال التكاليف
فمعناه اي معنى ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مهما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه قبيح بحسب تغير مصلحته
منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال كنسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فربما تكون مصلحة
واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الافضاء المذكور
وصار الفعل الاثقل مفضيا مثل افضائه في نفس الامر لم يكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها وظاهر ان الاخير في حقه دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد وهو اذا صار المامور المنسوخ
قبيحا فالنهي عنه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولو اثقل خير له في العاقبة وهذه الخيرية هي المراد في الآية فان قلت قد روي عن ابن عباس حملت
على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا لو سلم صحته فتاويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر او المراد
الخيرية لفظا في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل مسئلة نسخ جميع القرآن ممتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص والامثال
التي لا تقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ التلاوة والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم
وهي فيما يقرأ من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات ولو قيل انه قرآنا لكن القوم تركوه لكان هذا قول الشيعة

فقد ذهب من القرآن شئ كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه كان فيما نقرأ
من قبل المنسوخ الاسلاف من خلاف ابي مسلم الاصفهاني وقوله ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على نقله وخلافه بخلاف قول
وقد نسخ احدهما فقط من الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور جوازا ووقوعا خلافا لبعض المعتزلة لنا لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فانه
جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والحكم ثابت وهو الرجم روى الامام مالك والشيخان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه
آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ورجمنا بعده
فاخشى ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزل الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابي بن كعب كم تقدرونها في سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ثم رفع فيما رفع وهذا ثابت بطرق لا يبعد ان يدعى التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه
الآية منقولة احادا وما نقل احادا ليس بقرآن واذا لم يكن قرآنا لا يكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا اسلم ان ما نقل احادا ليس قرآنا
مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله احادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا لارتفاع قرآنيتها
على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا بالصيغة الجمع ثم الوقوع
مروي في آيات اخر فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا
عن آبائكم وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد اكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال اوليس كنا نقرأ الولد للفراش وللعاهر الحجر
فيما فقدنا من كتاب الله فقال ابي بلى والحكمان ثابتان الى يوم القيامة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح
ومنه اي منسوخ التلاوة عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فافطر فعدة من ايام اخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة
انه اخبر بقرآنيتها فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطاء في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل
تواترا علم انها لم يبق على القرآنية وقد انتسخ غاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر وفيه ما فيه فان غايته ما لزم ثبوت كونها
منسوخة التلاوة واما بقاء حكمها فكلا قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد
وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ
الحكم معه الا اذا دل دليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول وهو ايضا غير واف فان الاصالة ممنوعة كيف ولم ينتف
الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمته
المحدث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم لا ظاهرا ولا عقلا انتفاء الدلالة او المدلول ولعل من تدبر احسن التدبر يقول النسخ ايضا

فانه يصح ما يجب تجويزه وافادته محكم ولم يبطل بانتساخ التلاوة شئ منهما وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر ارتفاعه فانقطاعه بقاؤه حكم فافهم ولا
واما الجواب عن حديث خمس رضعات بما مر انه ضعيف كما تقدم واما نسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة ففائدته الاعتبار وحصول التلاوة ورفع حكمها بانه اشتراط لحقيقة
الخبر وغيره وقد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص مع حكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر فبينهما تلازم كالعلم
مع العالمية فلا يتصور ارتفاع احدهما مع بقاء الآخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانما
قال كما في شرح المختصر والمختصر غير متوجه لانه تنظير التلازم وليس مبنيا عليه حتى يفيد منعه وايضا الاحوال عندهم امور انتزاعية متحققة بتحقق المنشأ
وجعلهم واسطة لتفسيرهم الوجود بالمتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس ريب في كون العالمية من هذا
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له ثبوت الحكم ابتداء به لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما بدون الآخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا ترتفع نظمه من البين فلا دلالة بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ترتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعني ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص دليل
على الحكم وضعا فيجوز بقاء التلاوة والدال دون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلائل الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها عن الحكم الا ترى الى قولهم ان قول الفحل هو الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف الا باعتبار
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل في صدد الاجابة بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم آه فافحش فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في الجهل لانه مظنة بقاء الحكم وجهل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الافادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في الجهل والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في الجهل لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه حينئذ عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا تجهيل مع الدليل
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وبالعكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلا عبث في ابقائها وكذا ارتفاع هذه الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شئ ثم نهيه عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين امام العادلين
عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي ان لا يتكلموا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلون واما ابتداء فانما امره علما منه بانه يخبر
اولا امير المؤمنين عمر ومثله لا يتكل بل يجتهد غاية الاجتهاد للشكر واما نسخه بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير ام لا
واعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية كذلك
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شئ وهو صدق لكونه
حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كلما حسنه وقبحه يقبل السقوط
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير تبعا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض انما هو فيما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره

بل يلزم كذبه فيه ان اتحاد الزمان يجب في التناقض بان يكون الخبر من حيث يلزم صدق كل كذب الآخر و بالعكس و لا يبعد ان يراد التنافي و فيه
ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب و بالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه و لو كان
متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير و غيره سواء فلا وجه لتخصيص بما لا يتغير و قد تقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكون ان
متناقضين في ظاهر الامر و لا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا و سلبا ظاهرا و ح اذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف
بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر و اما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز و اما التكليف فيما يتغير بايقاع احدهما
ثم بايقاع سلبه مراعيا لشرائط التناقض فلم يذكر اذ لا يعطي قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد و لا يخفى ان هذا التكليف مستبعد جدا بل يجوز نسخ
مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا و ان كان مما يتغير فالجمهور يقولون هو مثله في عدم الجواز و هو الحق
و قيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا و عليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي و الآمدي و قيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي
و اختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد و كلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرافع لا يرفع و لو ارتفع الخبر
ارتفع مصداقه الذي هو الواقع و قد يقال النسخ عبارة عن العدم الطاري و هو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انهاء الوجود
و التقرير الاولى ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكي به عنه فليس في انتساخ
الخبر و ارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكي في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع
و المرفوع لتتعارضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة و هو محال و اما عدم البيان فلان

الآن من شرطه لولاه لدام الحكم لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان و اما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
بعده و لا دخل للاخبار فيه و الاخصر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام و هذا لا يتصور
في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه و لا دخل في وجوده و عدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم و استدل بلزوم الكذب يعني لو جاز
انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ و قيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل
ان كان يجب مصداقه فيه فصدق و الا فكذب الم تر كيف نسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر و النشر اقول في لزوم الخبر الكذب عند
انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر
و لك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع
النقيضين و الا فالكذب و هذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده و بهذا تجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لانتهاء علته
فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوزون قالوا اولا قيل انتم مأمورون بالصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا هنا امر ان الاخبار
يتعلق الامر بالمخاطبين و الامر المتعلق بهم الموجب و لم ينسخ الخبر المتعلق الامر لان وقوع الامر واقع و لم يرتفع و انما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه و هو ليس
خبرا فما هو خبر لم ينسخ و ما انتسخ ليس بخبر و ان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل عند فرض انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شيء
بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا و قالوا ثانيا يجوز اتفاقا ان اعمل كذا ثم تقول اردت سنة فقد انتهى حكم الاول بهذا
و هو النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شيء كذا في شرح المختصر قيل في حواشي ميرزا جان هذا متراخ و المتراخي لا يكون تخصيصا

بل نقيضا القول بالتقدم مطلقا عن الاصل لان الفرع لا يجد بدونه والا لم يكن فرعا فلا يلزم تغليب الواقع وكل فرع وجد متراخيا تخصيص فانه ياتي في الباب ايضا

ثبوته مطلقا اللفظ بعد التكلم بالاول كان الثاني بعد تخصيصا فيحكم بكونه القول من الاصل بالتردد فيما فكلاهما وتخصيص غير مطابق للواقع

الفرع ولا يكون له مدخل في الانتشار لما كان اللفظ مدة مضى وشيئا التحكم كان المتراخي فيجعل الفرع من وقت وجود ولذا لا يعتبر ان فيخ

فالواقع غير مطابق العرفية ويكون بعيدا عن الكلام والاعمال غير من الاهل فان العاقل لا يتكلم بكلام يجب فهمه فقد القبح الفرق بما يعتبر ولذا

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر اتفاقا اما نسخ المتواتر بالآحاد

فمنعه الجمهور خلافا للظاهرية قليله بعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عند الجمهور لكن عند صيرورة المتواتر مخصصا ظنيا والتفرقة القليلة على المنع

لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال للاول وابطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه بحث فانه ان التخصيص جمع لكن جمع

تغير في الاول وتغير القاطع بالمظنون لا يجوز واما اذا خصص او لا القاطع فيصير مظنونا فيجوز التخصيص لكونه تغيير ابتدائه فينبغي ان يجوز النسخ ايضا الا ان

البطلان بالتسلسل بل لما المقطوع لا يقابله المظنون فلا يصلح رافعا ولا مبينا لامد الحكم الاول قيل في حواشي ميرزا جان فيه نظر لان المتواتر قطعي

قطعي الصدور لكنه ظني البقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام والبقاء

والنسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ يزيل دوامه فما لزم الارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه

ويرفعه والآحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاءه المقطوع وهذا ما هو جواب القول على التنزل المتواتر قطعي صدوره ظني بقاء كما ذكرتم والآحاد

ظني صدوره ظني بقاء اي مظنون ظنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والالم يعتبر خبر الواحد حجة في البقاء فلا تعارض لان الضعيف

لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر بعد الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم

الا ان يقال اعتباره نوع عسر فسقط وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة قريبة الى اليقين كالمشهور عند الحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة

ولنا فيه تحقيق نذكره ان شاء الله تعالى قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد قطعه اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر الناسخ

الواحد لاهل مسجد قبا فداروا الى البيت بعد ما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم روى

الامام مالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقبا في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فقصة قبا كانت في صلوة

الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله

من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة

صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج من صلى معه فمر على مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله

واصحابه وسلم قبل القبلة فداروا كما هم قبل البيت وهذه القصة اخرى والمسجد غير مسجد قبا كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري

وقد وقعت في صلوة العصر ومن ظن ان المسجد مسجد قبا فقد غلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قباء او هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد

عند معارضة القاطع وحكموا بالناسخ به ولا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابتة بالكتاب وهو متواتر لانه ثبت انه

بالكتاب لكن لم يكن متواترا حين الاخبار بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فافهم وقالوا ثانيا كان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يبعث

الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة فعلم ان النسخ كان يثبت بخبر الواحد والجواب عنهما خبر الواحد قد يقترن بما يفيد القطع

من القرائن معلومة كما يأتي في السنة ونحن انما ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار في هذه الايام
انفسهم بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين رجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وكذا في المبعوثين فتأمل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم قد تفرسوا
بنور الفراسة ان القبلة قد تحولت وقد اتفق اخبارهم بما تفرسوا فعلوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وحكم بايمانهم بالغيب وهذا الكلام للطريق
فلا يقوم حجة ويجاب في التحرير عن الثاني ان بعث الآحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الاية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم
انما ثبت بخبر الواحد وحمله على التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه متراخيا عنه فان الاية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص
باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذ المعنى لا اجد الان اذ المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فتحمل له فحمل عليه فلا رفع
لتحريم الاية قبال بعدم المعارضة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة فرفع الاباحة الاصلية
ليس بنسخ فتدبر قال في الحاشية الفرق بين هذا والتقرير مشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان ههنا اخبارا بعدم وجدان النص وهو انما يوجب
عدم تعلق الخطاب بالتحريم واما تعلقه بالاباحة فكلا بخلاف التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ومنع ابن الحاجب التحريم اي تحريم
السباع من البهائم فلا نسخ انما هو لانه مالكي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده **مسئلة** يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازا ووقوعا والاصح
قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق وابو الطيب الصعلوك وقيل ليس بممتنع لا عقلا ولا سمعا
لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي لا يدل على اكثر من هذا وفي كلام المصنف ايماء الى ان للشافعي قولين كما قال الآمدي وامام الحرمين لنا التوجه
الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ باية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس
لعله كان عملا بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط فان التوجه الى بيت المقدس كان
بعد الهجرة وبعد ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتوجه في مكة الى الكعبة فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم اصلا وعلى التنزل
ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخه اصلا وههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة
عيسى عليه السلام على نبينا وعلى آله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا الحرمة المباشرة الثابتة في ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة توافقت بالكتاب فصار من قبيل
انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا منسوخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب مع بعد ابدا لانه لو كان الامر
كذلك لنقل ولو آحادا اندفع بان معلوم التقدم والتاخر محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ناسخا
وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ
فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التاخر لا يصلح ناسخا عندي فههنا ناسخ آخر فهذا سعي في ضلاله كيف وقد علم وثبت قطعا واجماعا
ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرآن ليحصل بهذا القطع بان القرآن ناسخ له فافهم ولا تخبط الشافعية قالوا اولا قال الله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم فهو مبين بالكسر اي ما به البيان لكل ما نزل اليهم ومنه السنة والبيان لا يدفع سنية بالفتح وسقط ما قال بعض

ان غاية ما لزم منه انه عليه السلام مبين للقرآن فلا يلزم منه الا عدم انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى فهذا الوجه وجيه للمسألة التي
ويراد وههنا تحرير تعيين الكلم عن مواضعه وذلك لانه قد لزم منه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مبين بالقرآن فهو البيان نعم ينقض بانتساخ
القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بيانا فالنسخ به فتامل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك
الكتاب لتبلغ الناس ما انزل اليهم فليس هو بيان للحكم حتى لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم فلنا لا يرفع السنة مبنية بالكسر من القرآن
لا بغيره بل يجوز ان يكون مبينه بآية ومنسوخة بالآخر وقالوا ثانيا فيه اي في نسخ الكتاب بالسنة تنفير للناس فانه يوهم ان الله يكذب رسوله ويرفع
قلنا لا نسلم ان فيه تنفيرا كيف واذا علم انه مبلغ فقط لا مخترع من عند نفسه فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا يوهم للنفرة فافهم

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قطعا فان له قولا واحدا فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه ايضا له قولين لنا هذا النسخ ممكن لذاته
فانه اذا نظرنا الى مفهومه لا يابى الوقوع وليس ممتنعا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحاب الشافعي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان رب شيء
لا يمنعه العقل ويظهر استحالته ولعله لشبه المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع
احدهما الآخر وكذا لا يستحيل ان يبين احدهما الآخر وانكاره مكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية لوارث نسخ
الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو قول جماعة
منهم الشيخ ابو بكر ابن الجصاص والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث بل الناسخ آية المواريث فليس من الباب
مرجوح فانها اي آية المواريث لا يعارضه اي وجوب الوصية للاقارب لان الميراث بعد الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقي
وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه انه قال من بعد
وصية يوصي بها او دين فرتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب
ترتبه على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للمقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق انتهى كلماته الشريفة واعترض الشيخ الهداد في شرحه ان ليس معنى
بعد وصية مطلقة اي وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير انفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
من الوصايا كما يقتضيه النكرة الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراف بذلك ما
عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محل للوصية لاجنبي
وآية الميراث يدل على لزوم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الافتراض ولا شك
ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر جدا وقرر في شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وهناك معهودة والشيء
اذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فيدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافلة وهو مناف لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث
فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ الهداد اولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يعارض وثانيا ان مغائرة
المعاد للاول ليس كليا بل قد يتخلف في كثير من المواضع فلا يبطل به وجوب الوصية الثانية قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له هذا احتمال التوجه له
فانه حقيقة الكلام المغائرة الا الصارف وليس ههنا صارف فيحمل عليه وان ضر احتمال المجاز النسخ لبطل مطلقا واذا ثبت فقد ثبت ترتب الميراث
على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافلة فرفع الوصية المفروضة قطعا فافهم فانه دقيق
ومن الوجه الثاني بقوله وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه

بيان ذلك الحق وقصر على حدود لازمة تقرر بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره الا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبي
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول انتهى كلماته الشريفة واعترض
عليه الشيخ ابن الهمام بان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة فقط لانكم لا تدرون
ايهم اقرب نفعا وليس نسخ الوصية هو الذي فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان وح لا تعارض فلا نسخ وانت خبير بان الاحكام لا تثبت
في النسخ بل الظهور كاف كيف وآية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجيء انما امرها بالظهور في ايجاب الوصية فلا يبعد في انتسا خها
بظاهر آخر واعلم انه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله عن ذلك ما احب فجعل للذكر مثل
حظ الانثيين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابي في الاخبار من النسخ حجة فلا بد من
من حمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روي عن ابن عباس لكان
اوفق للشعب لانه يفيد بان للرجال والنساء نصيب في جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر واعترض على هذا الدليل بانه من الآحاد فلا يجوز
النسخ به اتفاقا أقول فهذا الدليل لو تم فيضرنا ويضركم الا ان يدعى الشهرة وهو اي الادعاء المذكور الاقرب الى الحق لتلقي الائمة بالقبول فيجوز النسخ
به على مذهب الحنفية القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر وهذا غير واف لان الحنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور
الا النسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد القاضي لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة فعلى هذا لا يصح التزام انتساخ آية الوصية
بهذا الخبر ولو بلغ حتى القطع فقيل في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لا يكون خطأ فلا بد من
انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة وليس الناسخ بقرآن فهو سنة فيتم المطلوب اقول
لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالآحاد بان يقال الاجماع دال على وجود الناسخ وليس قرآنا فهو سنة وليست متواترة والا اي ان كانت متواترة
علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فهو اي الناسخ من الآحاد الا ان يقال لعله كان متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه
لولا التواتر لما حكموا بخلاف القاطع هذا ولو ثبت ان اهل الاجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالمتواتر بل فوقه فلا توهم في الاجماع للخبر
وانما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم يتعضد بما يفيد القطع وههنا قد اعتضد بالاجماع المصير اياه قطعيا فتم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت فلا
مجال ثم اعترض على اصل الدليل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الوصية كتب الله عليكم الوصية للوالدين والاقربين في اللوح المحفوظ اي وصية
تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى ولم تتبين هذه الوصية فصار الآية مجملة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجمال
فلا نسخ وهذا التاويل وان كان محتملا من حيث اللفظ ولا يبح عنه الذهن السليم لكن ينافي ما روى البخاري عن ابن عباس وما روى ابو داود والبيهقي
عنه وفي قوله ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال فكانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث فظاهره يدل على انهم كانوا يوصون لهم امتثالا بهذه الآية
فلا اجمال اصلا الشافعية قال الله تعالى ما ننسخ من آية والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله آت بها فلا يكون ناسخا
ايضا لان ناسخ الآية ما تى به من الله وهذا انما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء قلنا النسخ نسخ الحكم وربما يكون الحكم الثابت
بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والسنة ولا بالنظم والله الآتي للسنة والمبدل للحكم فلا نسلم
ان الله ليس آتيا بها بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي واعلم انه روى الدارقطني انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامي كلام الله وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فهذا بظاهره يدل على
ان السنة لا تنسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد بكلامي الذي استخرج بالرأي والاجتهاد فلا ينسخ
كلام الله الذي هو الوحي ويؤيد هذا قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكلما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحي
وكاشف عن معاني الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا وهو بظاهره
غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر بعدم الانتساخ به فافهم
وتدبر **مسئلة** الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلان اتفاق الكل على حكم من غير تأقيت يدل على
انه حسن او قبيح لذاته لا يحتمل السقوط فلا ينسخ اما ان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا يكن حسنا او قبيحا كذلك لجاز الاختلاف
عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتفي بانتفاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال
مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لاحد ان يمنع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثلاثة او الاثنين فيجوز ان
لا يختلف فيه والعادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبرا من الاخبار الاحاد مقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا ولكان اهل الاجماع جما غفيرا
ثم هذا انما يتم اذا وجب الاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من الهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل
بان انتساخ الاجماع بظني او قطعي والاول باطل لانه نسخه بالظني خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني اما نقل او اجماع لا ثالث والاول باطل
لانه اما متأخر عن الاجماع ونقل قاطع متأخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد
بفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غيره وخوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع
ونقل متقدم قاطع يجعله خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تأخيره والثاني ايضا
باطل لانه لابد حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وباجماع آخر ينتسخ اذ لا دلالة على قطع الدوام للحكم وادراك الانتهاء ثم الاولى ان يحذف
الشق الاول من البين فانه يختص ح البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احادا بل يقال ان انتساخه بنقل او اجماع
الى الآخر ثم ربما نوقش بان النقل القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته
لا انه يبطل به من بدء الامر والمصنف جوز كون الناسخ مقدما فتأمل فيه فانه موضع التأمل والمذكور في بعض الكتب في ابطال
انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه اظهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا دلالة على قطع الدوام
اذ هذا ان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع
لم ينته لبقاء انعقاده بعده فلا يمنع ظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة تبدل المصلحة
فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان ابطال القوي بالاضعف لا يجوز
وبه اي يكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ
ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم ففي ظاهر كلامي هذا الحبر الهمام تدافع لكن دفع بان المراد منع انتساخ الكتاب لا السنة بالاجماع كما يفصح عنه

دليله فلا ينافي انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع اما عن مستند ولا يشترط الاستناد بدليل وعلى الاول فالحكم
الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل وكذا حكم الاجماع الثاني فالنسخ ان كان فبل المستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف
النص المفسر ثم الكائن المستند القياس فالاجماع دليل الدليل وايضا الاجماع الاول مع اجماع على المنسوخ فهو خطأ في نفس الامر والعلم لعدم ظهور
منسوخيته وعلى الثاني فالاجماع بالالهام من الله تعالى ومع ذلك يصح ان يكون منسوخا وناسخا لكن لما لا يصلح ناسخا للاجماع كذلك لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة فان
الالهام لا يكون بالملة فلا بد من ان يكون موافقا لكن على هذا يلغو الاجماع ويكون الالهام الواحد ايضا ناسخا ولا يجترئ على هذا احد فان الفتوى من غير حجة
شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مما لا يجوز اصلا هذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين الالهام
الواحد والالهام الكل مخالفا لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الالهام الواحد الرافع ما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين انبياء بني اسرائيل
فيفقد فائدة الختم بخلاف الهام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت لظهور الختم المحمدي صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا يظهر بعد خاتم النبي
صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه حكم لم يكن ثابتا فلا يصح الالهام الصحيح لا للواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز
من غير مستند بل بالالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا للدليل فهذا الكلام بهذا عسى ان يكون مكابرة وبعيدا عن ان يجترئ عليه احد
فافهم والمجيزون لكون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة على قولين فاجمع منهم على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ فيها بكل
من القولين فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز الاخذ بكل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع فقد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا
الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الاول وعليه فرعه حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان خلاف
الامة على قولين اجماع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ بقول فريق آخر لا يجوز نعم هو اجماع على ان الحق لا يخرج عن القولين
وليس الاجماع اللاحق مناقضا له اياه حتى يكون منسوخا بل مقررا لتعين احد القولين فان قلت يجوز ان ينعقد الاجماع على قول ثالث
صحيح فيرتفع حكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما قلت هذا احتمال عقلي ممتنع وقوعه شرعا بل العادة محيلة باطلاع دليل دال على
قول ثالث قد خفي على الفاحصين الاولين فافهم وتثبت ولو سلم الاجماع عليه فلا نسخ ايضا لان الاول مشروط بعدم القاطع وانتفاء
المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان القضية وصفية معناه المسألة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما دامت اجتهادية وذلك لان
كل فريق لا يقطع بالقول بل يجوز القول الآخر فحكمهم بالاخذ بما يقولون او بالقول الفريق الآخر انما هو ما دام الظن لا غير فتأمل و اما الثاني
وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا فللحنفية انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحي يعني ان النسخ ليس الا رفع الحكم
بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة الحكم ولا مدخل للرأي فيه فلا يعرفه الاجماع فلا يتحقق
بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة اقول مسلم ان الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند عرف
لهم فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه فافهم وهذا ليس بشيء لان هذا المستند الا رأي محض او وحي ولا
لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الرأي في معرفة مدة الحكم لقائل انما لا يعرف به احكام الوحي
دون احكام الاجماع وجوابه انه لا دخل للرأي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة
والنص هو الناسخ فتدبر ثم يتوجه اليه انه يجوز ان يكون الاجماع بلا مستند بل بالالهام مطلقا الا بل الاجماع فيجوز ان يعلموا مدة الحكم

الحكم وقد عرفت ما فيه بل نقول بمنع هذا وليعتبر مداى لعنير الحنفية في هذا المطلب انه ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة دون الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا النص والا يمكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او الهام لو جوزنا ان كان الاول المنسوخ نصا كان هو اجماعا قاطعا فالاجماع الناسخ خطاء لانه خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطعي الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا نسخ وفيه اولا ان كون النسخ بالنص دونه كما قلتم في الشق الاول يبطل حجية لان نسخ النص هو الحجة دون الاجماع ثم لا يصح ذلك المقدمة والجواب عنه ظاهر لان المدعي عدم اثباته للحكم بل انه حجة بمعنى انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا ننتظر في معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعا في ابانة الحكم فتامل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التاخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التاخر فلا نسلم انه ان كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتاخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تاخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخا فاذا اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا والا وقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء او وجب تاخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التاخر والنسخ لا انه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء في احدهما ثم لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الآحاد بالمتواتر لان الآحاد يتقاعد عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترديد الثاني اقول لو اسقط الشقين من البين وقيل لو كان الاجماع ناسخا فالاول المنسوخ قطعي او ظني الى الآخر لكفى في المطلوب ثم انه دفع الايرادان الاولان لانهما كانا على قوله ان كان النص هو الناسخ دون الاجماع وقد ارتفع من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اي زمان المتعارضين والقطعي والظني لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعي لا ينسخ المظنون ونسخ الآحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء عنده وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان تقييد كون الآحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تاخر بل الحق ان المتناسخين يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعي لولا المتاخر والظني المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو ظنا واجب العمل ما لم يجئ المتاخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لو لا عروض عارض لكانا متعارضين واذا كان المتقدم خبرا فهو بحيث لو لم يجئ الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش في زمان وجود القطعي اذ لا مساغ لرأي احد ولا لفتواه عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا نسخ ثم اندفع الاخير ان الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه نظر ظاهر اما في الجواب عن الرابع فما عرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مساغ للرأي عند اجتماعه مع رأي اخرى وان لم يكن لرأي واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوز الاجماع من الالهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ ان كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن الناسخ هو وان كان عن الهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشرع لعدم العصمة فان الشريعة المحمدية لم تدع مصلحة الا اتت بحكمها ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى به والمنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب بالختم المحمدي فافهم مجيزو ناسخية الاجماع قالوا اولا حين سأل ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فانتم تردون الام من الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المومنين وامام الاجمعين عثمان رضي الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعني من الثلث الى السدس باخوين وقدهم تحريجه فقد نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين وكان

امير المؤمنين ردها في هذا الحال من الثلث الى السدس فسأل ابن عباس ان الآية لا تتناولهما فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيما سكت عنه
الكتاب فهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا وقلنا ثانيا معناه اي معنى قول امير المؤمنين الاخوة حجبها زعما فوق الواحد بالاجماع وهو اي التجوز
ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بالاجماع لم يكن من الدليل وهو الناسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على
الناسخ كعمل الصحابي بخلاف النص المفسر فانه دليل على الناسخ ثم قالوا ثانيا سقط سهم المؤلفة من الزكوة باجماع الصحابة في زمن خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله
تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مؤلفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
اجماعا كذا في التيسير قلنا هذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة المعلومة للصحابة بالاشارات النبوية وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب اشارة
الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون لاعزاز الدين بهم والآن صار عزيزا من غير معونتهم حتى قيل الاعزاز الان في عدم الدفع اليهم وهو ظاهر
وهذا اي انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجوده وما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت به فسقط ما يتوهم ان كل
نسخ كذلك فانه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة وقد يتوهم ايضا انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة
يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا التفت اليه فانا قد بينا ان الله تعالى لما اكمل
الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم لم يطلع عليه عبده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا يعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله عليه
وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجترئ على منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام **مسئلة القياس**
لا يكون ناسخا لشيء من الادلة ولا منسوخا مطلقا عند الجمهور خلافا للبعض الغير المعتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخيته فلانه لا ولاية للامة على
ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للرأي في ادراك مدة الاحكام ولهذا اي لاجل ان لا ولاية للامة لا يعلل النسخ حتى يتعدى الى
المسكوت بجامع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه لحكم ليس من باب ولاية الامة بل
هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المجال للعقل في معرفة مدة الحكم بل ظهورها بدلالة دليل شرعي غايته ان العقل عرفه فتأمل
فيه فتأمل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل به رجحانه وقد زال بوجود المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذا انتفى شرط العمل
فلا حجية فيه فلا رفع به وهذا الوجه لا يدل على المطلب الاول ايضا وحاصله انه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما كانا متعارضين
والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له فلا يرد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها فلا يصح
نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا له فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم انه بقي
ههنا بحث هو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الآخر فاذا لم يضمحل وتقدم على الدليل
الآخر يكون مرفوعا منه وان تأخر يكون رافعا له على انه يجوز ان يكون قياس متقدم الاصل منسوخا بالقياس متأخره والقياس لا يضمحل في مقابلة
القياس الآخر قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاشبه ان القياس المستنبطة [illegible] العلة فيه ضعيف لكونها بالرأي ثم الحكم الثابت
في الفرع بوجودها فيه اشد ضعفا فلا يبقى عند مقابلة نص دال على خلافه فلا يتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية
اما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلان القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل يجب الترجيح وان لم يتحقق
فللمجتهد ان يعمل بايهما شاء والنسخ فرع التعارض واما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهى كلماته الشريفة وههنا بيان ان القياس

المستنبط العلة مرجح على النص والا فيقدم عند المقابلة وهو في حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشافعية ومن الظنيات فان المرجوح لا يغير الراجح واذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعا لما ثبت به ويكون مرفقنا بنص مشلد في الدلالة ولا محذور فيه اصلا واما القياسان عند مقابلة آخر بمثله فهما ايضا متعارضان لكون كل منهما منتجا لخلاف ما ينتجه الآخر وهو التعارض وانما لا يهدران لانه ليس دليل دونهما حتى يصار اليه بل يصار الى الترجيح وان لم يوجد يحكم القلب لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متاخر الاصل فله ترجح فيكون رافعا للمقدم العلة واما منصوص العلة فقد قال ابن الحاجب انه يجوز نسخ القياس القطعي للقطعي في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للراي ههنا ورد ان القياس لا يكون مقطوعا الا ان كان العلة مقطوعة لجواز ان يكون الفرع بالنظر الى الاصل شرطا او لوحق مقطوعا لكان كالنص فينسخ وينسخ ولعل المراد به مقطوع العلة فلا فساد فيما ذكر نعم يرد عليه ان الفرق تحكم فان القياس في زمانه الشريف وبعده سواء في الحجية وافادة الحكم فاذا علم الان قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه يحكم بانتساخ الاول من الثاني لوجود دليلين مفيدين للحكمين فيرفع المتاخر المقدم وليس ههنا مجال للراي المحض في نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع وليعلم عنده موجبا للانتهاء عمر الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الان قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخه ومنسوخه من ذلك الزمان وانما علم للمجتهد الان وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بقياس اعتبره الشارع الآن فانه لو كان لزم المجال للراي في معرفة مدة الحكم قلت هذا صحيح كيف لا ولو كان القياس معتبرا الآن ومفيدا لحكم جديد لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد بعد انقطاعه شريعة بتمام المطهرة المكملة لكن على هذا يكون هذا الفرق قليل الجدوى فان كل نسخ سواء كان للقياس او للنص وبالقياس او بالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه مانعا وعدم كون الاصل شرطا فانه يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الراي عند عدم وجدان النص ثابتا للحكم ولو تبين بعد ما علم انهم لا يجعلون الراي معارضا للحكم معمول للنص ولو كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه تواتر الكثيرة والكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يأولون النصوص الظنية بالراي ويجعلون الراي قرينة على تغيير ظاهر النص ويؤيده ما قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر عند عدم وجود النص واجماع لضرورة العمل لئلا يخلو الواقعة عن العمل به المكلف هذا مع عدم القياس مع النص واما القياسان المتعارضان فالظاهر ان متقدم الاصل منسوخ بمتاخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتاخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علة فاذا ما في الباب ان دلالتها ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بالقياس منسوخ بمجال لكونه منسوخا من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الاصل وان خفي على المجتهد برهة من الزمان ثم ظهر هذا كله ظاهر الا انه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فتدبر ما صادقوا به

هم بالمراد احكامه صحيح ولا ناسخية القياس قالوا النسخ تخصيص الازمان فانه بيان عمر الحكم والتخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان وتخصيص بعض الاعيان به جائز فكذا تخصيص الازمان قلنا مماثلة تخصيص الازمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للراي في ادراك الانتهاء لمدة الحكم فان الغالب يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهي الحكم اليه ويدرك فيه بالراي قال ولعله الحكم مدركا

بمصلحة ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة اي فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ في شئ فانه رفع من الشارع الحكم الثابت هذا ولك
ان تقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالرأي المحض حتى يكون درك الانتهاء بل بنصب حجة من الشارع كما مر فما سوا ذكر اغلاط من الرجوع الى
ما قلنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا الان انتفاء
الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد واليضا هذا انتهاء وجلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها
فهو مستحب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع
وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا ايضا بحيث لا العلم الا عند ابانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما في نحن فيه والاشبه
ان النزاع لفظي قيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الحنفية اشارا الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص
المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لنا ان نسخ الاصل الغاء العلة عن العلية
وهو ظاهر فيرتفع الفرع اي حكمه والا اي وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء او غير القياس مفروض الانتفاء والقياس
قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى
في الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف ح يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض للحنفية من انهم قد قيدوا ان مناط الفرق بين الدلالة والقياس كون المناط مفهوما لغة
وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهومة لغة بل رايا يعود الاشكال فتفكر ثم ههنا بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان تبقى العلة
معتبرة وانما رفع حكم العلة لطريان مفسدة مختصة بالاصل لا جلها ارتفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا للذي في
الاصل او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم ومما يؤيده ما قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقاءه في البعض جائز
من غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض اذ بانتفاء القدر الموجود فيه وانما الغلبة مفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة
في البعض الآخر حتى بقي الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتامل فيه قالوا لو بقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا ولا الفرع تابع للدلالة للاصل
على الحكم وهي باقية لا للحكم الاصل وهو المنتفي فقط والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما تبع لدلالة الاصل بوساطة العلة
المعتبرة شرعا وا ذ انسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع والضا تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع للتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بظهور رافع والرافع انما نسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعتبرة فيها فكلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره دليل منفصل
او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتامل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفي بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ ولك ان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتامل الصادق فتامل مسئلة المختار جواز نسخ الاصل

المنطوق دون الفحوى كما هو دلالة النص وبالعكس اى جواز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل لا بالعكس اى لا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل منهما
اى لا يجوز انتساخ كل من الاصل والفحوى بدون الآخر لنا اما فى الاول فربما كان الفحوى اقوى فى الامر الذى لاجله الحكم كالضرب فانه اقوى
من التأفيف فى مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان اقوى فلا يلزم من اهدار الاضعف اهدار الاقوى ومثله العبد والجارية فى القياس كما مر واما الثانى
وهو انتساخ الفحوى دون الاصل فلجواز ظنية اللازم بين الاصل والفحوى فيجوز التخلف اى تخلف الاصل عن الفحوى ولهذا صح قتله ولا تستخف به مع
ان النهى عن الاستخفاف كان يدل على النهى عن القتل بحيا مع الاذى لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة ثم يرد عليه ان ظنية اللزوم
انما يفيد انتفاء الفحوى رأسا عند وجود المعارض لا انتفاءه بعد التحقق والجواب ان الظنية مجوزة للتخلف ابتداء كان او بقاء ثم لما ظهر المعارض متراخيا وجب
التخلف متراخيا فتأمل فيه ثم لك ان تستدل بمثل ما استدل به على المطلب الاول بان يقال قد يكون المناط فى الاصل اقوى من الفحوى ولا يلزم من ابقاء الاضعف
ابقاء الاقوى هذا ولكن انتهاء الحكم لانتهاء العلة لكن لا يضر النسخ لانه انتهاء لا يظهر الا بالناسخ بخلاف سهم المؤلفة فانه قد علم حين قد لهم
انه حكم موقت بزمان اعزاز الدين باعطائهم فانقضى عند عدم الحاجة فى التأليف للاعزاز فافهم القائلون بالعكس قالوا الاصل ملزوم للفحوى والفحوى لازم
للاصل ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم لجواز كون اللازم اعم دون العكس اى لا يجوز بقاء الملزوم دون اللازم فلا يجوز بقاء الاصل دون
الفحوى قلنا ذلك اى استحالة بقاء الملزوم دون اللازم اذا كان اللزوم عقليا قطعيا وهو غير لازم ههنا لانه قد مر ان اللزوم قد يكون ظنيا وهو
غير واف لانه لا دخل للظن فى القطع فانا نقول الفحوى لازم الاصل فى الواقع سواء تعلق به الظن او القطع او لم يتعلق شئ منهما ولا يجوز بقاء الملزوم بدون
بقاء اللازم فى الواقع والمكابرة مكابرة نعم لو كان اللزوم ظنيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنيا ايضا فيكون انتفاء الاصل
بانتساخ الفحوى مظنونا ولا ضير فيه فان قلت اذا كان اللزوم مظنونا فيجوز انتفاء اللزوم فيجوز انتفاء الفحوى دون انتفاء الاصل بناء
على انتفاء اللزوم قلت ظنية اللزوم انما يوجب قيام احتمال انتفاء اللزوم من الاصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه فبعد
تحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم فالصواب فى الجواب ان يمنع اللزوم فان الفحوى انما يثبت بانفهام
المناط لغة ويجوز ان يكون المناط فى الفحوى اضعف فيهدر لعدم اعتباره ويعتبر الا ان الاقوى الذى فى الاصل فيجوز التخلف فلا لزوم
الا مادام المناط العام معتبرا فافهم منكرو المقاييس قالوا الفحوى لازم الاصل كما قال منكر العكس والاصل متبوع للفحوى ولا ملزوم بدون
اللازم فلا اصل بدون الفحوى ولا تابع بدون المتبوع فلا فحوى بدون الاصل وبعبارة اخرى الاصل والفحوى متلازمان لكونهما ذوى
مناط واحد فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر قلنا التبعية فى الدلالة الباقية بعد الانتساخ دون الحكم المنتفى فلا يلزم من انتفاء الاصل
انتفاء الفحوى وللمستدل ان يقول التبعية فى تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست الا فى علة تعلق الحكم بذمة المكلف فما دام
العلة متحققة يجب تحقق الاصل والفحوى جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا باهدار العلة واذا هدرت العلة انتفى
كل فالصواب فى الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لافادة حكم الاصل كذلك لما هو مشارك
له فى المناط المنفهم لغة وعرفا فلا يلزم من انتفاء تعلق احد المدلولين انتفاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفا فيجوز التخلف
من الجانبين فتأمل وقد يقال فى التحرير على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفحوى فى الشدة والضعف فى المناط المفهوم لغة
كما هو تجويز الحنفية واكثر الشافعية كما مر فى بحث الدلالات يكون الفحوى كالقياس فى عدم البقاء الفحوى دون الاصل وبالعكس
والا كانا متفارقين فى فهم المناط لغة وعدمه وذلك لان انتفاء كل يوجب اهدار قدر المناط الموجود فيه وهو بعينه موجود فى الآخر فيهدر

فيه ايضا ولا بقاء الحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم بالنصوص لا يبقى الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة
لتساوي المناط فيهما وانما البقاء للاصل دون الفحوى اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانما هو اذا كان المناط في الفحوى اشد ثم اعلم ان الفحوى والقياس
مشتركان في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق بكون المناط في احدهما مفهوما لغة وعرفا وفي الآخر تأملا واجتهادا فتجويز بقاء
الفحوى عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفحوى
لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت للمشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم
الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما ثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
العلة فانتفى الحكم وعليك بالتأمل فيه فانه موضع تأمل واما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مخالفا
فاسد فان المناط وان كان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق
دون المسكوت المفهوم فيمتنع الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي الى هذا الآن لعل الله
تعالى يحدث امرا ثم الفحوى يكون ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وجرى عليه بعض شروح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي
وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة
تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ورأي فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلول الكلام للشارع
كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه
حكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفحوى على
ضوابط مشائخنا لا يصلح ناسخا الا لفحوى آخر لا للعبارة والاشارة لانها دونهما واما على ما هو من انه لا يجب الدلالة بل قد
يكون مثلها بل اعلى من الاشارة ايضا فيصلح ناسخا لها فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي
نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز
بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تأمل فانه ادون
من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضا لشيء من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس وقد مر فافهم
مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت واما قبل تبليغ جبرئيل
عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكلف يثبت على الكل اجماعا لا ينبغي
ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم اياه
فلا يمكن وجوه وتوجه التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم
على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاتى الفرق بالتمكن
على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد شغل
الذمة بالحكم من غير توجه الطلب من الشارع تنجيزا كما في النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل تشتغل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب فان قلت
ان جوزنا الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر واما في النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يتوجه الطلب
اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه احد
لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على ذمة المكلف كانت تبليغ تاخيرا عن وقت الحاجة ولا تراه لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون
في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك وان كان اشتغال الذمة فلا محالة التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولك ان تقرر الاستدلال
بانه لا يصلح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء فلا صحة
لحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطي في الاجتهاد و
هذا بخلاف اذا بلغ واحدا لان الجهل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل
مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا فينبغي ان يشترط لتعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه فان قلت الحسن والقبح
عقليان فاذا ورد النسخ فانما يرد اذا زال حسن المنسوخ ويثبت حكم الحسن في حكم الناسخ فحسنه يتعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ
لزوال حسنه قلت نعم الحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عنده
تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند النزول كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن وان كان
عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثناء صلوة
الفجر وما اعادوا وقد مر تخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري
وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل
المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغه الى بعض الامة دون
بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشفيق
كيف وليس هذا ادون من المخطي في الاجتهاد كيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان
عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة ويسقط الاعادة فتامل فيه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم
اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج
والمعنى لم اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فنفى عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب بيانا
من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد
البلوغ الى واحد ايضا مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى
لم اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا اذبح الآن لا حرج عليك عملا
ولا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوبه لزم فليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب عن تمسكهما
فتامل وهو استدلال ابدا لا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اى الناسخ تحريم العمل بالاول المنسوخ والمنسوخ واجب العمل مالم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به اى بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون عصيان بترك غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما اليه اقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحدا ولم يبلغ غيره فان العمل بالمنسوخ واجب الى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به اليه فاجتمعا ايضا اللهم الا ان يمنع العصيان هناك بترك المنسوخ بل بالاخلال بالطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا لبعد البلوغ واحدا ولا تمكن مثله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا تمكن للطلب فتامل فيه فانه موضع تامل واليضا لانزاع لاحد فى وجوب الامتثال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل فى الثبوت لحكم الناسخ فى الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما فى النائم فانه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصلا بالفعل ومع لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت فى الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ وترك حكم المنسوخ لقصد المخالفة للحكم الالهى الثابت عنده وان لم يكن ثابتا فى نفس الامر كما فى وطى الزوجة بقصد الاجنبية فانه يعصى لقصد المخالفة فى زعمه وان كانت زوجة فى نفس الامر وهذا يرشدك الى انه لا يصلح للنزاع الا الحكم بمعنى اشتغال الذمة به لا طلب الاتيان به لكن ينبغى انه لا ينفع الشافعية فانهم لا يريدون نفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء فى البدنيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لاتحادهما فى عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض من جنس البشر فتمكين العلم بالفحص عنه فهنا التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف لانه لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ مبنى التكليف على العلم بالفعل [illegible] فيه بل فى الثبوت فى الذمة وهو ليس من باب التكليف قلت فليثبت فى الذمة قبل تبليغ جبرئيل [illegible] الا لزم لكن ينبغى ان يكون بطلان اللازم مجمعا عليه فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول [illegible] ولم يدركه وقد نزل القرآن فى السماء الدنيا قبل البعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم [illegible] عليه السلام [illegible] ولم يثبت احكامها فى الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفى النزول الى جبرئيل عليه السلام [illegible] الناسخ تجدد وتعلق بالمكلف لانه نزل الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible] فى الذمة فان [illegible] لعدم العلم بالغ قال وعدم العلم غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخر [illegible] اتفاقا قلنا لا نسلم ان التعلق بالذمة يفتقر شرطه اذ التمكن من العلم معتبر فى تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال [illegible] الامة بخلاف ما قبله فان التمكن لا يمكن هناك وفيه اولا ان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن [illegible] النزاع فى انه بل فى الثبوت فى الذمة وهو لا يستدعى العلم ولا التمكن وقد يقال [illegible] البلوغ [illegible] التمكن [illegible] صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول فى الجواب [illegible] زمان التمكن من العلم بالفعل بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان تمكن اصلا والا يلزم تاخير التبليغ [illegible] التكليف ولو اسقط حديث التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ فى الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس [illegible] بل شرط التعليق بالذمة البلوغ الى واحد دفعا لتاخير التبليغ لتم ولا يتوجه الاشكال ان من الاصل هو الاظهر فى الجواب ان يقال لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم الفائدة

من الاداء والقضاء كما مرّ فافهم فانه مع وضوحه منكر مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخاً للمزيد عليه الا كانت من جنسه فانه لا يرفع شيئاً من المزيد عليه
وهو ضروري اما اولى وعن البعض انه ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يبطل وجوب المحافظة على الصلوة والصلوة الوسطى الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
فانه اذا صارت الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الامام وصاحبيه صلوة العصر وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين والاحاديث وان كانت متعارضة
فالقوة لاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول تظهر في ايجاب صلوة
الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخاً عندهم لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً والا لزم
انتساخ القاطع بالمظنون وعلى ان الوصف وهو التوسط حقيقة لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط
ولا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف به ولعل مطمح نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تتقيد بالصفات المبدء
فالمعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي ايقاعها على وجه يكون متوسطة ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن نقول هب
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب
فتامل فيه واما زيادة جزء في الواجب كالتغريب في الحد حد الزنا او زيادة شرط بعد اطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراطه في رقبة اليمين
فصل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط اصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة ركعة
كما روى الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت ثنتين ثم زيد ركعتان الان لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستيناف
او كان تخيير معطوف على غير لا على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال بعده اي بعد التخيير الثابت في ثنتين فانه رافع لحرمة ترك
الاثنين الى الاباحة بشرط الاتيان بالثالث فنسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب
استيناف الجلد وغلط ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير التغيير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
بحيث لا يعتد شرعاً ولا يكون ممتثلاً به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتغليطه انما هو بناء على تفسير المص اذا صح النقل عنه
لكنهم يجوزونه بانه نقل الآمدي وهو ثقة في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء والشرط حكماً شرعياً فنسخ والا فلا واختاره الامام
امام الحرمين والامام الرازي والآمدي كلهم من الشافعية اقول مراده انه لا ينضبط الامر كلياً لا نفياً ولا اثباتاً بل في بعض الاحكام يكون رفعها
لحكم شرعي فيكون نسخاً وفي الاخرى لا فلا يكون فاندفع ما في التنقيح انه كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره هكذا نقل في شرح الشرح وليس في التنقيح ذكره اصلاً الا ان يكون هذا
التنقيح غير التنقيح المشهور فافهم واما رفع مفهوم المخالفة كنفي العلوفة زكوة بعد القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة
اي نسبة كونه نسخاً الى الحنفية سهو من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخاً الا تقديراً بان يقال لو كان المفهوم
عندهم ثابتاً كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخاً وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال ميرزاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم
السائمة زكوة بمنطوق في العلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغواً والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول به لئلا يكون ذكر
الصفة لغواً وجوابه انه لا يلزم بقاء الفائدة دائماً بل القدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغو التكلم وهم انما وقعوا في القول
به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة لخوف سامع آخر واذا زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اي المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها بدلا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروض الانتفاء
زمان وجود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط ينافيه فانه يقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اي لاجل ان زيادة جزء
او شرط نسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون فان قلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه مظنون قلت سنبين وجهه ان شاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يجزي الطواف من غير طهارة ولا يجب الا عادة خلافا
للشافعي رحمه الله تعالى تمسك اصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بانه قوله وليطوفوا بالبيت
العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييد اطلاقه لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا
بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه الشيخ الهداد بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو مجمل في الاركان والشروط
فيقع هذا الخبر بيانا للشرطية فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور نعم لا يصلح تفرع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
لشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العبادة فافهم وكثيرا اي كثير
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما علمته وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدار قطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تخللها نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة
مع مسح الراس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء النية
اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالها واما الترتيب
والموالات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجئ وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال
في الفتح القدير ان هذا الحديث لتكثر طرقه وكون الخلل الذي في رواية غير الفسق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع وانما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال الائمة
الثلثة لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان فجعل الفاتحة ركنا نسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز وكذا تعديل الاركان ليس ركنا
وكذا القومة بعد الركوع لحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى
اركعوا واسجدوا بخبر الواحد واورد عليه انه يشكل بامرات الصلوة مجملة فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ركن القرءة
والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق بهذا الخبران بيانا وانما يصيران نسخا لو مع على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكر فان القرءة
قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان متنه مضطرب ايضا فانه قد يروى الصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خداج
والخداج الناقص فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سيق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان الصلوتية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا
واسجدوا فقد قيل اريد به الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القرءة غير معتد به وكذا السجدة
الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص يصح مع الشرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف
فافهم وههنا فروع اخرى يطول الكلام بذكره واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء
او ركن في الصلوة ليس بنسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او الركن المفروض الآن لم يبق
كما عرفت بل الامتثال ح بالكل فقط لا غير فتدبر منكرو كون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ
لكونه ابطالا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل الا على الماهية من حيث هي هي اي على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان ماهية مطلقة كافعل
المفهوم من الامر او لوحدا او الفرد المبهم كرقبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على المتخصصات لفظا كما مر يعني
ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المتخصصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة للعام على الخاص باحد من الدلالات
وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك الى المتخصصات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه معدوم
في زمان التكلم فلا دلالة له على المتخصصات ولم يرد به ان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته
على الماهية حتى يرد عليه انه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام بل قصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر
واما نقص جزء او شرط من العبادة وغيرها من الواجبات فنسخ له اي لذلك الجزء والشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو اي التنقيص
نسخ لما اي للعبادة يعني الباقي ايضا فالمختار عند المص انه لا اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان
التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس هو
نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان تحكما محضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع ففصل فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء
شرطية الشرط لا يضر لبقاء حقيقة المجموع لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان وح لا فرق
بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كان شرطا للباقي فانه تابع عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا
للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل
اتفاقا ولك ان تقول لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان واشباهه انما يدل على بقاء ما وراء
المنقوص فلو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلتزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشائخنا الكرام في بقاء الجواز الى دليل تاكد دعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم انه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في
بقاء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود الفسخ وقد خرج من ان يكون دليلا فبقاء الباقي من اي دليل فان كان هو الدليل الاول فهو انما
كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا كما مر من المص في فصل الحكم الاعتراف به ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا فاذن لا بد من التثبيت
بالدليل الرافع فيشاء يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتامل تاملا صادقا فانهم انكرون التنقيص نسخا قالوا اثبت حرمتها حال كونها بلا جزء
وشرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي
ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فالازم نسخه لا النسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي
ولك ان تقرر الدليل هكذا كان الباقي غير مجزٍ الا حال الاقتران بالجزء والشرط والان صار مجزيا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو صردود
نعم كونه مجزيا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لانه عينه كيف وجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الاخر
ان شئت قلت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة
الكل والان بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة محدثة في الباقي حكم لم يكن ثم ارتفع حكم قد كان هو النسخ فتدبر وقد
يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم تجدد وجوب بل بطل الوجوب فقط والثابت
هو الوجوب الاول فانه رفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل كما هو المختار
كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم الشرعي فنقوض
بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجهه المص بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا النسخ فافهم وتذكر ما اوردنا عليه سابقا من انه رفع
حكما في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم باسراره **خاتمة** يعرف الناسخ بالنص من الشارع
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع
كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء وكذا عمل الصحابي على
خلاف نص مفسر مع علمه يقتضي علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ بضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول
الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للراي واما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا ان تعيين الناسخ قد
يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لا ان تعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع ايضا انه لعله انما حكم بالنسخ بحمل المروي على غير
الاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
اذا التعارض متواتران فقال راوي الصحابة لكن اذا لم يبلغ احد التواتر والاظهر قال بصيغة المفرد وجمع على قصد التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد رواية وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول ايضا فلعل اي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي
هذا ناسخ والاحاد الذي رواية ودليله اي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل بالآخرة كالشاهدي الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ويقبل آخرا

الرحم وكما في شهادة القابلة فانها لا تقبل في النسب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا ههنا يقبل قول الواحد في اثبات نسخ
ولا نسخ هو المتواتر والكتاب لا ينسخ ابتداء وقيل في حواشي ميرزاجان فيه ان قول الصحابي ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادا فلا قطعية علمي عليه وعلى
آله واصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواترين اذا تعارضا فالنسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم
كون احدهما غلطا ونص الصحابي لا خبار بالنسخ ليس الا بيان السبق فالحكم عليه بالناسخية مؤخر عن العلم بالتقدم وهو اي اخباره بيانه السبق انما
قبولا فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنهما متعارضين اجتهادا قلت او لا ظنه التعارض لا يكون الا بالتعين المبني عنده بالسماع او مشاهدة
القرائن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن ههنا تبين ان
القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المعقول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن لذلك ثم لا يعرف الناسخية بالبعدية في المصحف فيستدل
به على البعدية في النزول لان ترتيب المصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ اول
القرآن نزولا وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتب في الاول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتبت مقدمة
على اكثر المكيات ولا يعرف تعيين الناسخ بحداثة سن الصحابي اي الراوي فيحكم بان مرويه متأخر عن مروي من هو اسن لجعل الاسن انما سمع بعد سماع الاحدث
ولا يعرف بتأخر اسلامه فيحكم بتأخر مرويه عمن تقدم اسلامه لجواز سماعه قبل سماع متأخر الاسلام او سماع متأخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
ان يكون اسلام الاحدث بعد وفات الاسن وصح بالسماع او متأخر الاسلام اسلم بعد وفات متقدم الاسلام وصح بالسماع ولا يعرف
بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التأخر عما هو مخالف لها لان التاسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تاكيدا فلا بد ان
يكون متأخرا عن المخالف فيكون هو ايضا فيكون تاسيسا والموافق يكون ناسخا اياه فيكون تاسيسا ايضا وهو ضعيف لانه نسخ بالاجتهاد
وهو غير جائز بما يقال ان النسخ يجوز بالراي عرف التأخير بالراي مما يهتدي اليه ثم يثبت النسخ ضمنا وكم من شيء لا يثبت ابتداء ويثبت
ضمنا فتأمل مع ان كونه مباحا شرعيا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقها مقدما افاد الاباحة الشرعية فلا تاكيد
اصلا والحنفية يجعلون فيه ويؤخرون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراءة ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع
وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ ايماء الى انه لا يلزم تكرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا وايماء الى ان المراد في عبارة
المشائخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع وبهذا القدر يكفي ههنا فالمناقشة فيه لا يضرنا ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وقال
هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا تعيين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان
هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه مزلة والله تعالى اعلم بمراد خواص عباده الاصل الثاني السنة لما
فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة لتأخرها عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقين وهي لغة العادة والسيرة وهي ههنا اي في الاصول
وانما قيده به اشارة الى ان السنة في الفقه فعل واظب عليه رسول صلى الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والا يخرج الاذان
والاقامة ونحوهما وانما قيد من قيد زعما منه بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب وسيتضح لك ان شاء الله تقدس وتعالى
انه ليس الامر كذلك ما صدر وظهر عن الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما فسر الصدور
بالظهور ليدخل الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما احاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعريف لتوجه
اليه ايراده المشار اليه بقوله اقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كان

بحجة لانها حجات اتفاقا فيرد نقضا عليهم لصدق التعريف عليها فلا يكون مانعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة كذلك تكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بانه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبرا قال وانما
اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى وهنه ولان بعد اعتقاد صدوره عمن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية والحق في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما نقل قرآنا وهو خطأ بيقين فلا اشكال والملام على ما هو التحقيق عندا صحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قرآن لا يصح الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والخطأ بيقين انما هو في ابقاء بها قرآنا لا في السماع فالقراءة الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليس بحجر وخبع بقوله غير القرآن فافهم فانه المتلقى بالقبول عند المحافظين بالادب مسئلة هذه المسئلة كلامية لكن جرت عادتهم بايرادها صدر مباحث السنة لشدة اتصافها بها والكان الاليق ان يورد في المبادي الكلامية لكونها من المبادي العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرون الكلمة لا اله الا الله محمد الرسول الله اختلفوا في عصمة الانبياء قبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبه بعض الروافض الى الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او هي خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملجئ حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور فالاكثر من المسلمين على انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر تقية عقلا وشرعا قبل النبوة وبعدها وهذا من غاية حماقتهم فانه لو جوز هذا الامر العظيم عليهم لما بقي الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا بعث بين اظهر اعدائهم فلعلهم كتموا شدة من الخوف منهم وخصوصا من مذهبهم الباطل وحماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت البعثة الى وقت الموت الى في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم شيئا من الوحي فلا الثقة بالقرآن وغيره فانظر الى شناعتهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من جملة حماقتهم انهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف تقية للزوم نفرة الناس عنهم بل النفرة ههنا اشد لا يمامه الجبن الذي هو اسوء النقائص والحق انهم بمثل هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا انهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة الخنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم لبعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنزير والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة انهم ايضا يمنعون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم ابي البشر الى نبينا ومولانا افضل الرسل واشرف الخلق محمد الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص الامام ابو حنيفة في الفقه الاكبر لبعض المعتبرات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان تولد الانبياء بين ابوين مسلمين او يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الآباء ولا يمكن في الامهات فيبين بطلان النسبة بعضهم من الكفر الى ام سيد العالم مفخر بني آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانه يلزم نسبة الكفر منع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول واما الاحاديث الواردة في ابوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحابه

وسلم متعارضة مروية آحاد فلا تعويل عليها في الاعتقاديات واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تارخ كذا صحح في بعض التواريخ وانما
كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى في حجره والعرب يسمي العم الذي ولي التربية ابن اخيه بالاب وعلى هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لابيه آزر وهو المراد بما روي في بعض الصحاح انه نزل في ابي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العم كيف لا وقد وقع صريحا في صحيح البخاري انه نزل في
ابي طالب هذا وينبغي ان يعتقد ان اباء سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بين السيوطي بوجه اتم
ولولا الفن غريبا لفصلنا القول فيه والتوارث ايضا لا يبعث ايضا من يشار في شأنه فيما راى من لفعل الافعال المستحقرة لا على الروافض والمعتزلة لامانع
في تجويزها العقل من الكمال بعد نقصان بعد منع المانع بعناية الهية ورياضة كاملة كما تري رويت في اكثر الاولياء كما روي في المعتبرات عن حبيب العجمي قدس سره
الاقوى المتين ما اقامه وحشره في صفة زهرة انه كان ياخذ الربوا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله تعالى عليه الى ان صار وليا كاملا صاحب السلاسل
فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه اي في ارتكاب
المعصية احتقار عند الناس فتنفر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا ويامرنا بكذا وينهانا عن
كذا فلا يتاتي حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلا قلنا ما ذكرتم مبني على القبح العقلي اي على ان هذا الارسال
قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية منا لا يقولون قبح هذا الارسال العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتاتي منا الحنفية
فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكمة
والفائدة اقامة الحجة عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير
والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس الحال فيصير موقرا فلا تنفير بعد الارسال ولا التنفير ما كان قبل بناء على ان المعجزة
جاذبة اياهم الى الاعتقاد بهم فينعكس الحال البتة هذا كله قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب مستحيل عليهم شرعا وعقلا
وقبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنه عليه السلام لما
من دلالة المعجزة واما ما روي في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن
في ظني وهذا [illegible] مطابق للمحكي عنه وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سال هل احد اعلم منك فقال الله تعالى بلى عبدنا خضر
كما في الصحيحين فالمراد بالنفي نفي الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الاعلم دعوى الاعلمية لا لانه بل لان يكل الامر الى الله تعالى اعتب الله تعالى بقوله بلى عبدنا
خضر يعلم اشياء لا تعلمها فلا يليق بهذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فافهم وجوز القاضي ابو بكر صدور الكذب
عنهم غلطا فمنع هو دلالة اي المعجزة على الصدق مطلقا بل اعتقادا اي انه لا يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على
العهد فقط قيل لا لابطال هذا الراي يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله هذا من عند الله تعالى كذبا جاريا على لسانه اشتباها
غلطا اذ لا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا لعدم الوثوق واجيب ان اللازم عنده حين جريان الكذب غلطا
على اللسان التنبيه بانه خلاف الواقع واذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق ولهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
[illegible] الثقة لصدق اخباره حين السماع بل ينظر الى زمان التنبه [illegible] التزام ذلك بعيد من الادب والانصاف فتامل [illegible]

تجويز الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وتطفيف بحبة وما يدل على الخسة وان كانت صغيرة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمعا عند
اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا
على تجويزها سهوا وغلطا بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون قصد المباح فيقع في الحرام والسر فيه ان ذلك ليس معصية حقيقة ومنه التسليم
على راس الركعتين سهوا الا الشيعة فانهم لا يجوزونه ههنا سهوا ايضا لكن يجوزونه ههنا عمدا تقية وقد مر وجاز تعمد صغائر غيرها اي غير الكبائر والصغائر
الخسيسة بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لشبهات واردة كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا
ان راى برهان ربه وامثاله من قصة داؤد وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى
ولقد همت به زليخا ان تقتل يوسف لاجل اباءه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة للايقاع في الحرام ولولا ان راى برهان ربه لقتلها
او المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان راى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولولا رؤية برهان الرب
لفعله كيف وليس له اثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للمدح كما يظهر بادنى تامل واما قصة داؤد
فغير صحيح لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
يمكن ان يعول عليه انه كان خطابه اوريا للامرأة فنكحها داؤد عليه السلام وغايته هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واما قصة
سليمان فالصحيح المعول عليه هو انه قال لاطوفن اليوم نساء فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري
ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما ينقله المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
الا من يجترئ على الخروج عن ربقة الاسلام فثبت ولا تخبط ومنعه اي صدور الصغائر الغير الخسيسة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم اقول لعل
وجه الحق ان صغيرتهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داؤد الطائي
الامام العارف قدس سره امساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتي درهم لنا وللعوام حل
ويجب بل ربع عشر وحسنات الابرار سيئات المقربين الم تر كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولي الحمد لله
حين اخبر رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقربين فيكون صغيرتنا كبيرة في حقهم
فلا يصح صدورها عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل فالتحقيق وعليه اهل الله من الصوفية
الكرام انهم معصومون ايضا من الكبائر والصغائر عمدا كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى
وولايتهم قوية من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ماخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فافهم وتثبت عليه وكلهم من الحنفية
والشافعية جوزوا الزلة فيهما اي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها بان يقصد المباح فيلزم معصية اي فيلزم امر يكون معصية لو
صدر عمدا كوكز موسى على نبينا الصلوة والسلام القبطي فالوكز مباح فلزم القتل وذلك حين اخذ اسرائيليا ليحمل عليه الحطب الى مطبخ
فرعون وكان يتابى عنه فاستغاث الاسرائيلي موسى فدفع القبطي عما كان عليه فلم ينته بل قصد القتال فقصد ان يحمل عليه فوكزه موسى على نبينا وعليه
الصلوة والسلام تاديبا فقضى عليه فمات فهذه زلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة وما بعده
سواء في عدم صدور الذنب ولو صغيرة الا على وجه الزلة وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلائهم ليستغفروا ويتوبوا لينالوا المنزلة الرفيعة
ويقترن الزلة بالتنبيه من الفاعل او من الله تعالى الى يوحي بلانا سي فيها وتحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه

مباح كما قال الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه كما يجوز عليهم الصلوة والسلام الزلة يجوز خطأ فيقعون فيما يكون معصية لو لم يكن خطأ وكذا السهو والتشنيع البعض على الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكمه بوقوع الخطاء لابراهيم على نبينا وآله واصحابه وعليهم السلام في التعبير رؤياه فهم بذبح ابنه انما نشأ من غلبة الهوى عليهم فلا يسمع ان يلتفت اليه ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا على السند وان لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة او بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر والخبر قد اختلف في تحديده وهل يصح ام لا فقيل لا يحد ثم اختلفوا فالغزالي الامام حجة الاسلام قدس سره قال لا يحد لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم الا بوجه ما ينقسم الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا الجزئي ونحوهما والاكثر قالوا لا يحد لان علمه اي تصوره ضروري وهوه يحد تعريفا حقيقيا او المعرفات كلها لفظيات وهو المختار عند المصنف وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر فيلزم من بداهته المطلق وقد يجاب بان حصول شيء بنفسه كما في العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور غير تصوره الذي كما هو في العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يلزم من ضرورية النسبة الوجدانية ضرورة تصور نسبته فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل الحضوري فلا يلزم الثاني الذي هو الحصولي وفيما اي في النسبة باعتبار تعلق التصور النزاع هل يكون متصورة ام لا ولا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي بذاتياته وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا الكنه بها وهو بين البطلان كذا في شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حكاية عن تحقق مضمونه والحكاية انما يكون لصورة المحكي عنه مطابقة هذه الصورة اياه فيه صدق او لا فيكذب فيها ان صورة المحكوم عليه والمحكوم به حاكيتان عنهما اي عن المحكوم عليه وبه كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية المغايرة لها بالذات في الوجود كاشفة عن ارتباطها بين المحكوم عليه وبه في نفس الامر اي اوجبها التحقق المغاير للحكاية سواء كان محققا في الواقع او لم يكن فلا ينافي ما اختاره في السلم ان مضمونها مفهوم الثبوت الاعم اذ المراد بيان حال الاخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات ولهذا اي لاجل كون صورة المحكوم عليه وبه والنسبة حاكية قالوا لا بد في القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقييدية التي اعتبرها المتأخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها واذ قد ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور وحصول الصورة فانهدم الايراد ثم رجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا بوجه بالحصول الذي هو التصور فكان هذا الخبر الخاص متصورا بالكنه بداهة فكان المطلق كذلك اي بالكنه بداهة لان الذاتي ضروري الثبوت في مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشار في اثناء التقرير الى اندفاع المنع المشهور بانه لا نسلم اذا ثبت ذاتية الاعم وكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان فتامل ثم هذا غير واف فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا ويجوز ان يكون الخاص مميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو ظاهر جدا عند المحققين المنكرين لحصول الصورة فانه يجوز ان يكون شبح الخاص مغائرا لشبح المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق لشيء تعلق التصور بذاتياته ولعل هذا هو مراد شارح المختصر فان الحصول بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص هو التصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ماهيته واما بناء الكلام على الحصولي والحضوري فاحسان الى من لا يقبل فان شارح المختصر ممن لا يرى الاتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك بحصول الصورة

فيرد عليه ما اورد بقوله الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا في ضمن تصورها نحو من غير ان يتميز عما عداه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا واذا لم يكن صورة الذاتي متميزة عن صور الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا بالعلم بالذات وهو وجه من وجوهه فلم يلزم انكشاف الكنه وهو محل النزاع فتامل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية بصورة المطلق والقيد فلزم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر لكن يرد عليه منع كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا تكون الا بالعلم بهما وتصورهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي في التميز الحصول اي حصول مطلق الخبر بل يكفي حصول الاخبار لنا حاجة بان الخصم قائل بالعلم بالقسمة والمثال وهو يكفي للتميز ويمكن ان تقرر بما مر انه انما يلزم التميز بمطلق العلم وهو اما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا وقد يندفع بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فانه لا يقتضي الكنه اي تصوره بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما يقع في الكنه وما في التحرير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له وتوجيهها [illegible] لا يكون الا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور من حيث انه مسمى الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه تميزه الملزوم واما التصور بكنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل منقوض بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاء ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يدعي بداهة جميع التصورات فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الالتفات الى المدرك بل يحصل من غير نظر ام لا فهو من المنبهات وهو ارتضى صاحب التحرير ايضا قد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما المحددون اي المعرفون تعريفا حقيقيا لقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر قطع الصدق على شئ من افراده فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما ولا يمكن ان يدخل في شئ من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجتمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائم فالصادق صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا ولا اجتماعا والكاذب كاذب دائما فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شئ من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخلا فردا واحدا منه بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المص انه يلزم ان يتوقف معرفة كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غاية اللزوم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر ولعله يلتزم ويجوز ان يكون التعريف رسما وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزم التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل الواو على او اي يدخل احدهما هو تكلف ايضا والجواب عند المعنى المراد من دخول الصدق والكذب انه يحتملهما عقلا بالنظر الى حقيقته النوعية مع قطع النظر خصوص الطرفين والامور الخارجية من القائل وغيره وكل خبر وان كان خبر الله تعالى اذا جرد النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر ويلاحظ انه ثبوت شئ لشئ او نفي شئ عن شئ يحتمل

العقل صدقه وكذبه والجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف دخولهما لغة فانها لا تابى عنه ولا تستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معا وان
كان العقل يحيل ذلك فان قلت اليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ينافي ذلك اي دخولهما الخبر لغة ما تقرر
ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي القضاء بالكذب وهو مفهومه اللغوي فلا ينافي
دخولهما معا باعتبار مفهوميهما اللغويين وهذا هو المعنى بتجويزهما لغة فتدبر وانت تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق مصداقه في نفس الامر فان تحقق مطابقة
الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلولا له مطابقة ولا التزاما بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فان ارادوا يكون مدلوله الصدق
ان مدلوله تحقق المصداق فنعم والا فلا يخفى ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
فتعريفه بهما دور فقال ابن الحاجب لا جواب عنه فيندفع بانهما ضروريان تصورا وليس تصورهما موقوفا على تصور الخبر بل هما معنيان بسيطان
يعبر عنهما بالفارسية براست ودروغ ويعرفهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانهما لا يوجدان فيما سواه
والتفسير المذكور لهما لفظي غايته وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبر او يقال هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها
وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار ما والمعرفة حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
ما يحتمل التصديق والتكذيب هربا عن لزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
والكذب وهو اي الدور وارد فلا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال
لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر ما احتمل الايجاب
والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما والاظهر ان يقال المراد اذعان النسبة والانكار لها اي
اذعان نقيضها ولا شك ان كل خبر يحتملهما فتح لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح فتدبر قال ابو الحسين
في تحديده كلام يفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تألف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وليس بخبر لا لما زعم ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان لا
بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة خارجية وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه انها الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة
عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد
نحو قم اي صيغ الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او الطلب منك للقيام مفاد منه فيكون النسبة مفادة منه
لانه اي انفهامها منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي وليس معنى وضعيا
وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تأمل فانه احق بالقبول ثم لعله اراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج
الاخبارات المستعملة في الخبر مجازا والحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وما ليس بخبر من الكلام وهو
المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر
غير [illegible] عنده وهو المناسب للتانيث لغة اهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت
[illegible] واحللت والفسوخ نحو طلقت واعتقت وامنت وظاهرت وغير ذلك بل هي انشاء او اخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيما اذا استعمل
عند ارادة انشاء العقود لما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند افهام العامة في بادي الراي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند التلفظ

بهذا اللفظ عقد أو لخلاف أو لا وقال أعلم أنه لا خلاف لاحد في ان مدار الفتوى على اللفظ وما يقوم به مقامه من الكتابة والاشارة والمناط
لتحقق هذه العقود والفسوخ حقيقة معنى النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امرا مبطنا اديرعلى اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر والمشقة فانه
ادير الرخصة على السفر وشامله حقيقة المشقة لكن دلالة لفظ بعت مثلا على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند احداث البيع اما
بالعبارة بان نقل عن المعنى الخبري اليه شرعا فهو الانشاء كما في التقرير والنقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع
فالاحرى ان يقال هو منقول عرفا وعليه الشافعية او بالاقتضاء بان يكون حكاية عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
فهو لازم متقدم وهو اخبار وعليه الحنفية بل الجمهور من المالكية والحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحكي عنه موجود والحكاية موجودة
بوجود مغاير كما في سائر الاخبارات وليس بين الحكاية والمحكي عنه تغاير بالاعتبار كما ظن في شرح الشرح حيث فرق ادلا بين الانشاء
والاخبار بانه على تقدير الانشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار ينعقد بمعنى ذهني معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت فيتحد
الحكاية والمحكي قلت هما متغائران اعتبارا فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا محكي عنه النسبة المدلولة بهذا الصيغ المعلومة حكاية عنه وهذه النسبة مغايرة
بالذات ولو كان الامر كما زعم لكان الانشاء حكاية ايضا فان مدلول اضرب ايضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكيا عنه وباعتبار حكاية ولعل في قوله هذا التسامحا ومقصوده ما حقق فافهم وهذا التحرير على هذا
النمط ادق واحسن الا انه يتوقف على ان المعنى الموجب سبب لوجود البيع وتحقق البيع في نفس الامر سواء حكي عنه بهذه الالفاظ ام لا
وهو في حيز الخفاء فانه لا ينعقد بعقد القلب فقط بل لابد من القول لان هذه التصرفات قولية وايضا يقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطاء
فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل وانتفاء المعنى الموجب في الخطاء اظهر منه في الهزل وايضا انهم قالوا ان
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات
فلا اقتضاء ههنا وهل هذا الا كما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طلقها والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لكن الدلالة على
وجود الطلاق بتطليق الزوج فههنا تطليق سابق وليس الا عقد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سببا الا لصدق هذه الحكاية وهذا
القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية انه كان طلقها فانه لم يعتبر سببية هذا العقد
القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه تصرفا قوليا انه يثبت سببية هذا العقد بحجة القول ويقرب من هذا كلام الشيخ الهداد
في شرح اصول الامام فخر الاسلام والا هو تصرف فعلي يثبت بفعل القلب فاندفع الاول واما في الهزل فالمطلق يعقد في القلب ايقاع الطلاق
ويخبر عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى بوقوع سببه والشرع لم يجعل لبعض العقود مشروطة بالرضى وحكمها واما الخطاء فالحق فيه ان الوقوع فيه في
القضاء فقط لحكمه بالظاهر فلا يصدق القاضي في عدم تحقق العقد القلبي واما عند عدم الخبر فلا يقع لعلمه لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
الثاني ايضا هكذا ينبغي ان يفهم وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه والا لم يكذب اصلا بل الذي لابد للخبرية
من الحكاية عن امر فان تحقق هذا الامر يكون صادقا والا كاذبا وهذه الصيغ قد قصد بها الاخبار والحكاية عن وجود البيع والطلاق
مثلا لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا لتصديق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البيع والطلاق قبله لتصحيح
هذا الخبر وهذا وان كان بعض عبارات شراح الاصول للامام فخر الاسلام يوهمه لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من الكلفة فان هذا احتيال

كانت مستعملة في الجاهلية ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل عامة المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق
ولا يقصدون الكذب ايضا عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا انما يجيء العقل فالحق ما افاده المعتبر
ان هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصيغ موضوعة للاخبار فينبغي عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل ولم
يثبت وقد يقال المعنى الانشائي يتبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود تنعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل لهم المعنى اللغوي فلا يصار عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعية قالوا اولا لو كانت هذه الالفاظ
اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل البيع يقع بعد ذكره وكذا اخواته فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجا محكيا عنه
وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب ولا تحتمل الصدق والكذب فان الوجدان يحكم بخطاء من جوزهما عليها والجواب
لا نسلم انه لا خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع وبه ينعقد البيع حقيقة لغة
فهي صادقة بلا ريب وتحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه وانما اكتفى بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان ما احتمل المطابقة احتمل اللامطابقة ايضا لا كما في شرح الشرح
ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه ثبته كما اذا اخبر احد ان في نفس صورته لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن الذهن
والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة هنا محصول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى
الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذه الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فيحتمل كليهما فتدبر
وقد يجاب عنهما بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدمه ممنوع لكنه انما
لا يكذب لان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لهذا والا فهي كاذبة فثبت احتمالهما وهذا الجواب مبني
على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ايضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المعدوم
موجودا واعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثالثا لو كان خبرا لكان ماضيا لانه
صيغته ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومخطور الوجود وهو باطل لانه يقبل
التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاء لانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا
يصح التعليق على امر مستقبل مخطور الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشاء في الحال الى الانشاء عند وجود المعلق عليه
فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضي الى اخباره وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه وان قالوا انه لا انشاء في
الحكم التعليقي قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا اقول التغيير
معتبر كما في سائر الاخبارات والانشاءات الاترى ان الشهادة موجودة يدل على الوقوع الحالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الا بوجوده فانه
يدل ح على الوقوع عند الوقوع وتغير عما دل عليه حال الانفراد وكذا انت طالق على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال وانشاؤه بعد
التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويتغير من الماضي الى الاستقبال بل يخلع عن الحكم الماضوي
ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان التعليق مستلزما للتعليق كيف ولو وجد المعنى الان
لكان الخبر عن الحكم التعليقي كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق يمنع السببية كما مر ولا يخفى ان الاخبار

انما يقتضي وجود اللزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلا ولا يكون لزوم الا باعتبار الشرع بسببية العقد الشرطي النفسي لوقوعه وهذا القدر ضروري وتحقق ولا ماانه بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فيه باق بحاله وقد مر مع ما له وعليه فلا نعيده وقد يجاب في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع تعليق الطلاق في الذهن فلا ينافي كونه ماضيا وهو ليس بشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط لا غير واما وجود تعليقه في الماضي فمعزول عما نحن فيه لانه ليس مدلولا لصيغة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ثالثا لو كان الصيغ المذكورة اخبارا للزم عدم الفرق بينه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء اي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اي انتفاء الفرق باطل ولذلك لو قال للرجعية المطلقة في العدة طلقتك سئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الآخر وان نوى الاخبار لا يقع اقول الملازمة ممنوعة بل الفرق بانه مرة اخبار عما حصل اقتضاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء والاظهر في العبارة انه يقال مرة اخبار على تطليق حاصل بالانشاء النفسي لم يحك عنه اصلا اولا ومرة اخبار على التطليق المحكي بالحكاية اولا وعلى الاول يقع طلاق آخر لوجود الموجب مرة ثانية وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الاخبار عن طلاق سابق ان في الاول لم يقصد الحكاية عن طلاق غير محقق يخبر عنه ووقوعه في الشرع يعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر وفي الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فتذكر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن فدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار فالمحكي عنه هو احداث البيع القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع ابتنائه على التغاير الاعتباري لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخبارا على كل حال وهذا لا يدفع ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره بل يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن اي عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان السبب الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس وبه يصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بائعا والمال مبيعا فنحو طلقتك وانت طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهني او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبارا عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق مرة وحكي عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبارا عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل في الرجعي كما قد مر وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اتصاف المرأة بالطلاق والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق فهذا المخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطليق الزوج وصيرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق انما يقع به لا قبل والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارع قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة فيه اصلا انما هو ابداء للحكمة منا واما ههنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناطه الشرع بعقد القلب وانما هذا حكاية واخبار عنه لا دخل له في الايقاع وايضا لا بد لهذه الاناطة من دليل شرعي لانه لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز نصب الاسباب بالرأي

وايضا لا يكون نحو هذا من قبيل المقتضي فانه يثبت بالمقتضي وهذا قد ثبت من قبل والجواب عنه ان المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الاخبارات وان
المرأة مطلقة مقيد بالانشاء النفسي وليس فيه فساد اصلا وانا ناطة الحكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لغة لانه اعتبر سببية الانشاء النفسي لئلا يلزم
اعتبار الكلام الكاذب ومعنى نوط الحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسي المخبر عنه انما جعل سببا شرعا عند هذا الاخبار مقدما عليه فيكون ظهور سببية
بهذه الاخبارات ويكون الوقوع ايضا عنده والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر لا المشقة
ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بارادة الحكاية لاناطة الشارع الحكم بهذا الالفاظ
لا على النفسي كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر فكان سببية هذا
الانشاء النفسي لوقوع الطلاق انما يظهر لهذا الاخبار قبل انها ثابتة باقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب لاحكامها لكونها مظنة لها وهذا
كلام صاف لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد غفر الله له الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امرا ثم الخبر عند الجمهور اما صادق
او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المخبر عنه وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
ونزاع من نازع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة هل هما لهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم
كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامي هذا مشيرا الى هذا كاذب ليس بصادق ولا كاذب والا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا كان مطابقا للواقع
لاتصف موضوعه بالكذب وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محمولا مسلوبا عن موضوعه الذي هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا
كان الصدق ثابتا ويسمى هذه الشبهة جذر الاصم فقد ذكرنا الجواب عنه في المسلم وقد بينا في شرحه انه لا يتم واجاب المحقق الدواني بانه ليس
خبرا فلا استحالة في الخلو عنهما وهذا حاسم لمادة الشبهة ولها اجوبة اخرى لولا الفن غريبا لفصلنا القول فيه مع ماله وما عليه وقال النظام من المعتزلة
الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد فهو صادق سواء طابق الواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد وهو الكاذب سواء طابق
الواقع ام لا ولا يخفى انه يختل الحصر بما اذا لم يكن هناك اعتقاد الا ان يتكلف ويراد بعدم المطابقة اعم من ان يكون اعتقاد ولكن لا يطابقه
او لا يكون اعتقاد اصلا لكن يكون صالحا لتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالانشاء وتمسك تمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فقد اثبت الله لهم الكذب في قولهم انك لرسول الله مع انه
مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدمها فبطل قولكم وبهذا ينفي قول الجاحظ ايضا
فتعين قولنا هو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها واجيب بمنع بان الله كذبهم في قولهم انك لرسول الله بل المعنى انهم كاذبون
في الشهادة فكذبهم في قولهم نشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد وهذا ظاهر فاذا كان نشهد اخبارا كما هو
مقتضى الصيغة واما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا
اخبار انهم معتقدون غير مطابق للواقع وذلك ان تقرر بان قولهم نشهد انك لرسول الله كناية عن اخبار ايمانهم فمقصودهم بانهم مومنون
ثابتون على ايمانهم عبروا عنه بما هو ملزوم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فرد الله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لما انهم منافقون وليس
لهم في نفس الامر تصديق اصلا او التكذيب في ادعائهم العلم والاعتقاد الملازم للنفاق او سلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله
لكن لا بحسب الواقع فانهم صادقون فيه بل في زعمهم الباطل فانهم كانوا يزعمون انهم كاذبون وههنا جواب آخر هو ان المعنى ان ديدنهم
الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب ادق واجاب في المطول بان التكذيب يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما روي في صحيح البخاري انه
انهم قالوا انهم ما قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
منه آخر من قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بآيات كثيرة وسيجيء ما في صحيح البخاري انه نزل هذه السورة ويؤيده ما وقع في
رواية النسائي فنزلت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قوله ليخرجن الاعز منها الاذل هذا والله اعلم بمراده والجاحظ
ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب قائلا في التقسيم الخبر اما مطابق
للخارج اي الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد انه كذلك اي كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
او لا مع اعتقاد انه كذلك فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فقد بان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واحتج الجاحظ اولا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وهؤلاء
الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره صدقا مطابقا للواقع وقد حصروا ذلك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد قسموا
اللامطابق الى ما مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
مع كونه غير ليس بصادق عندهم ولا كذبا لكونه قسيما له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل لسان فقولهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
قسيم للكذب بل قسيم للافتراء وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن عمد فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصودا
بالافادة فلا يكون حكاية عن امر حتى يكون خبرا فتأمل فيه واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى
عنها في عبد الله بن عمر ما كذب لكنه وهم عن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة وذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه فقالت عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ انما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها لتعذب في قبرها رواه الشيخان فام المؤمنين لم تعتقد هذا الحديث
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ترى الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
ولا كذب هو الوهم والسهو والخطاء وهذا الخبر عندها رضي الله عنها واعلم ان هذا الحديث رواه امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وتكلمت
عليه ام المؤمنين ايضا رواه الشيخان عن عبد الله ابن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله عنهم بمكة فجئنا لنشهدها
وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر
حتى اذا كنا بالبيداء فاذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال
ادعه فرجعت الى صهيب فقلت ارتحل فالحق امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا اخاه وا صاحباه فقال عمر يا صهيب
اتبكي علي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت

ذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولكن الله تعالى
يزيد الكافرين عذابا ببكاء اهله وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى
فقال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان ام المؤمنين ما انكرت الحديث لمخالفة
كتاب الله تعالى اياه عندها وانما لم تنسب الى الافتراء لعلمها بشأنهما وجلالة قدرهما وانزال الكتاب في شأنهما بل حمل على الخطاء في فهم معنى
الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهماه وهذا الايصح واردا الا ان امير المؤمنين عمر وابنه كانا اشد اتقانا وضبطا من ام المؤمنين اذ
قد نقلا فوجب قبوله واتباعهما ما وقع معارضة كتاب الله تعالى اما تخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة وهذا الحديث بهم واما بحمل الباء
على المصاحبة ان الميت ليعذب حال كونه ملابسا ومصاحبا ببكاء اهله يعني ان البكاء لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في بحمل البكاء الموصى به
من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء وهذا الاتفاق من ماله عليه وهو عادة لبعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث
ايضا اشارة الى التخصيص حيث قال ببعض بكاء اهله ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المريض المشرف
على الموت يتاذى ببكاء اهله عليه ويرده رواية الميت ليعذب في قبره ببكاء اهله فالاحرى ان المعنى يتاذى الميت ببكاء اهله لان قلبه يستحسن (?)
على الباكي لاجل انه يلحقه بالبكاء ما يلحق فافهم قلنا تريد ام المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر عمدا ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث
وذلك اي ارادة التعمد شائع في الاطلاق لما تقرر في مقره ان الافعال التي من شأنها ان تصدر عن قصد وارادة وان كانت
تصدر في بعض الاحيان لا عن قصد بل خطاء او غيره اذا انسبت الى ذي الارادة يتبادر منها صدورها عن قصد فهي المعنى وان لم يكن القصد داخلا
في مفهومها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فيتبادر صدوره بالقصد فهي المنفي لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحسم النزاع الاجماع
على اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه مع انه مخالف لاعتقاده الفاسد واذا قال خلافه حكمنا بكذبه مع انه مطابق لاعتقاده الكاسد
نعم ان مطابقة الاعتقاد ليس داخلا في مفهوم الصدق والاصح (?) فافهم وايضا الخبر اما يعلم صدقه بنفسه اي بنفس الخبر صادرا عن مخبرين وهو المتواتر
او يعلم صدقه ضرورة بغيره وهو الموافق للعلم الضروري الذي علم به سواء اخبر ام لا مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة
سواء اخبر ام لا او يعلم صدقه نظرا كخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله وكلما صدر عنهما
فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاجماع
والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالهندسيات والحسابيات فعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال اختلال
الحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اي مناف لما علم (?)
او لا يعلم شيء منهما اي الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر
الواحد الكذوب فانه يظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذوب قد يصدق وقد يتساويان صدقا وكذبا كالمجهول اي كخبر الواحد
المجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهمام رضي الله تعالى عنه
بل رواية ايضا على ما روي عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذبا بل يكون مظنون الصدق
غاية الامر الظن ضعيف قال البعض الظاهرية كل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلوا عنهم انهم ارادوا به الجزم المطابق كخبر مدعي
الرسالة اي انهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة فانه متى لم يعلم صدقه باراءة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

اي قول الظاهرية باطل لا يستلزم اي ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل ملزوم صدق الآخر فكذبهما ملزوم صدقهما ولا استحالة
في الملازمة بين مستحيل ومنافيه بل هو الحق على ما بنا دي عليه الاقيسة الخلفية وللتفصيل موضع آخر في اخبار مجهول بنقيضين تفصيله
انه اذا اخبر مجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين و
هو مع كونه محالا في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة
فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بانه اذا اخبر مجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الاخبار
بنقيضه لكن للمناقش ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالاخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم كون
مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا الراي ضروري غني عن الابانة والمذكور تنبيه فافهم وقوله
هذا اي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبني على ان مطابقة الواقع معتبر في العلم كما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلك
لانه لو يشمل الجهل ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع مع يكون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومظنون احدهما
والمتساوي غير حاصر اذ الاخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا ظن وتساو لا
اذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحا او مساويا والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف اصلا فتدبر فان الامر سهل
اذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
قياسهم بقوله واما تكذيب مدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف
العادة وهي اي العادة توجب العلم قطعا فبهذا الوجه يعلم كذبه لا لانه لم يعلم صدقه فقياسكم مع الفارق وقيل توجب العادة العلم ظنا
بكذبه فلا علم في الاصل حتى يقاس عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان مدعي الرسالة اذا جاء من غير معجزة مقطوع الكذب من غير ريب
فافهم والعبد تقسيم آخر للخبر هو متواتر ان كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه اي من حيث انه خبر هؤلاء المخبرين لا بالقرائن المنفصلة عن الخبر
بخلاف القرائن اللازمة له من احوال المخبر المتكلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلا في افادة العلم كما
لا يخفى ولذلك اي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر تفاوت عدد التواتر تتفاوت المخبر فاخبار
العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا تتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة لوذي فن كذ
عنده من اقلين يفيد العلم دون اكثرين عند غيره وكذا تتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخائل الملك عن اسراره الكائن اقلين يفيد
العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضروري وان لم يكن خبر جماعة كذلك فخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذ هو المطمح لنظر الاصولي ويؤيده ما بعده فان رواه اي خبر الواحد رجل
واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما وان كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وان زاد في اخرى فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الخبر فالغريب ايضا يكون صحيحا ووجب
العمل لعدم فرق الادلة الدالة على الحجية والبخاري الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب الصحيح وان زعم البعض
انه شرط العزة على نفسه في صحيحه وان تتبعه يحكم بخلافه وما روي عن الحاكم الامام رحمهما الله تعالى ان الامام البخاري التزم في صحيحه
ان يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وكذا الى الامام البخاري فلعل مراده انه لم يكتف بتوثيق واحد

بل يشترط في توثيق ثقة ان يروي ويستفيد منه اثنان فصاعدا الا انه انما خرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما
اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتمد عليه بعض الثقات وقد يراد حسن التدبير ان رواة ثلثة او اكثر بان
يكون للحديث ثلثة اسانيد برواة مختلفة فصاعدا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور وتخصيص تمثيل الثلثة عن شرا فما زاد على الثلثة
فمشهور والاشهر الاول والقليل ههنا يقصد على الاكثر اي لغلبة فاذا روى واحد في موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة في موضع
آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب سنده واحد سواء كان قبلها او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزيز ماله سندان منتفي الفة الرواة
ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على ما بين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثة واربعة في آخر فهو عزيز لا غير والمشهور ماله ثلثة اسانيد
او ازيد منتفي الفة الرواة اعلم ان هذا التقسيم للشافعية واهل الحديث ولا يظهر لتخريج هذه الاقسام وتسميته كل باسم وجه الا عند من يرجح بكثرة
الرواة لكن ينبغي على هذا ان يسمو كلما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب
وقال علماء الحنفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر احاد ومشهور فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب ثم ثم فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقى الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو
ما كان احاد الاصل بان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد واثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر
في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وما لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله الشيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي
رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية مفيدا للعلم نظرا فالمتواتر عنده مفيد العلم
ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانه اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وبارك وسلم مجمعا عليه والاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فيهم مجتهد اصلا فضلا عن
اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني ح تحكم فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون
مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع ايضا فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته عن
ذلك الراوي والصحة مجمعا عليه ومقطوعا وكذا تلقي الائمة بالقبول ليس الا للصحة لا لانه عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا
فليس بشيء فان تلقي الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقي اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي
في اثباته ما اجمع عليه وان كان اهل الاجماع ظانين فتامل وقد يستدل من قبله ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الايدي
الطولى في العلوم والمعارف يفيد القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول انما
يدل على ان المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على ان يرويهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم قطعا كيف
وقد تلقت الفحول بالقبول صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلعم قطعا بل غاية الامر الظن القوي بالقبول فافهم والاتفاق من الكل على
ان جاحده لا يكفر اما عند غير الشيخ ابي بكر فظاهر واما عنده فلان قطعيته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة
الخلاف ففيه ان الثمرة انه عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخ جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل يضلل
جاحده ويحكم بخطائه ويوجب الخبر المشهور ظنا قويا كانه اليقين الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه اصلا
ويسمى هذا الظن علم الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال الخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالا

ما شیا من دلیل بل لو کان احتمال کان غیر معتد بہ صرح بہ صدر الشریعۃ فیقید بہ مطلق الکتاب لانہ قطعی مثل قطعیۃ المطلق وههنا بحث قد صعد علیها فان غایۃ ما لزم من الشهرۃ قوۃ ثبوتہ من الراوی لا قوۃ ثبوتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم فانہ جاء الاصل وهو لا یفید الظن وقبول الجم الغفیر انما هو لعدالۃ الراوی وهی لا تفید الا ظن المطابقۃ للواقع لان احتمال السهو والنسیان قائم بل احتمال الکذب وان کان مرجوحا فان العدالۃ غیر مقطوعۃ واذا لم یفد هذا الخبر الا ظنا مثل خبر الواحد فکیف یجوز تغییر المطلق المقطوع الثبوت واید بان هذا لا یزاد علی السماع من الصحابی انفسہ وهو لا یزاد بہ علی الکتاب وتحقیق المقام ان عدالۃ الصحابۃ مقطوعۃ لا سیما اصحاب البدر وبیعۃ الرضوان کیف لا وقد اثنی علیهم اللہ تعالی فی مواضع غیر عدیدۃ من کتابہ وبین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم فضائلهم بحیث مرۃ والاخبار فیها وان کانت مرویۃ احاد لکن القدر المشترک متواتر واذا کان کذلک فلا احتمال للکذب عمدا اصلا ثم ان برکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم واختیار اللہ تعالی ایاهم لتلک الصحبۃ وبذل جهدهم فی حفظ الدین یبعد النسیان بان یغلطوا وینسبوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ما لم یسمعوا کل البعد ثم ان تلقی الائمۃ بالقبول یوجب عدم الاعتداد باحتمال النسیان فان التلقی بالقبول انما هو لکونہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم وبعد هذا فاحتمال النسیان لیس الا کاحتمال المجاز فی الخاص من غیر قرینۃ فاذن روایۃ الصحابی المقطوع العدالۃ الجلیل مع تلقی الائمۃ ایاها موجبۃ للیقین بالمعنی الاعم مثل الیقین فی دلالۃ الخاص فاذا تواترت عنہ فی القرن الثانی والثالث اورث القطع بانها مرویۃ عن الصحابی الذی هذا شانہ وروایتہ مقطوعۃ بالمعنی الاعم فالخبر المشهور مقطوعۃ بالمعنی الاعم ثم مطلق الکتاب وان کان ثبوتہ مقطوعا بالمعنی الاخص لکونہ متواترا الا ان دلالتہ علی الاطلاق مقطوعۃ بالمعنی الاعم فیکون الاطلاق حکم اللہ تعالی وحکم الخبر المشهور حکمہ تعالی متساویان فی المقطوعیۃ العامۃ فیجوز ابطالہ بہ فیجوز التقیید فی الابتداء او نسخ الاطلاق وکذا یجوز تخصیص عام الکتاب ونسخ بعض افرادہ بہ لکن لا یجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جمیع افراد العام راسا بالخبر المشهور اذ یلزم منہ ابطال المقطوع بالمعنی الاخص بالمقطوع بالمعنی الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا والمشهور فی ابانۃ هذا المطلب ان تقیید المطلق بیان من وجہ وابطال من وجہ وکذا الخبر المشهور برزخ بین المتواتر والاحاد فیوفر علیۃ شبههما فیجوز التقیید دون الابطال بالکلیۃ ولا یخفی علیک انہ لو کان بیانا فبیان التغییر فهو ابطال لہ من کل وجہ فلا صحۃ لهذا الا بالارجاع الی ما قلنا وقال بعضهم فی ابانۃ هذا المطلب ان روایۃ هذا الجم الغفیر الذین بلغوا مبلغ التواتر وانضم الیہ شهادۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم بالصدق بقولہ خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم یفشو الکذب توجب للثبوت قوۃ بنفیہ فیبلغ مبلغ قوۃ اطلاق الکتاب فیجوز ابطالہ بالتقیید وفیہ نظر ظاهر فان بلوغ الرواۃ من الصحابی حد التواتر انما یوجب ثبوتہ منہ قطعا ولا یلزم منہ قوۃ الثبوت عنہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم وشهادتہ ، وان شهد صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم للقرون الثلثۃ انما هی بکثرۃ العدول فیهم ثم فشو الکذب بعدهم وهو لا یوجب قطعیۃ عدالۃ کل راو واما احتمال النسیان والسهو فقائم کما کان بحالہ

وبحق لا یجاوز عما اقترناک سابقا کایۃ الجلد قولہ تعالی الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائۃ جلدۃ قیدت لعدم الاحصان بحکم ما علقتہ الائمۃ بالقبول فی فتح القدیر اخرج احمد واسحق ابن راهویہ وابن ابی شیبۃ عن خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ابی بکر ن الصدیق رضی اللہ عنہ ان ماعز بن مالک اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا عندہ فاعترف مرۃ فردہ ثم جاء فاعترف عندہ فردہ ثم جاء فاعترف عند الثالثۃ فردہ فقلت لہ ان اعترفت الرابعۃ رجمک قال فاعترف الرابعۃ فقالوا الا نعلم الا خیرا فامر بہ فرجم ثم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت الرجم عن الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم
آله واصحابه وسلم فليس من الباب في شيء وكثير والمشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وتقييد آية الوضوء بخبر المسح على الخف
والاول صحيح والثاني منظور فيه لما سيجيء ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والآحاد ما ليس احدهما اي ما ليس متواترا ولا مشهورا بل ما نقل في القرن الاول
والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر مسئلة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة تعبد
سومنات اسم للصنم كسره السلطان محمود سبكتگين والسمنية قوم من الهند منكروا النبوة وهو اي قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد
النائية كمكة ومدينة شرفهما الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين وكاوس وكي قالوا اولا انه اي الاخبار تواترا كاجماع الجميع على طعام
واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم اذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر الضروري وقالوا ثانيا يجوز
الكذب على كل من المخبرين تعمدا او لنسيان او ذهول فكذا يجوز الكذب على الكل اجماعا لانه اي لان الكل هو اي كل واحد اجتماعا فحكمه حكمه واذ جاز
الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم يؤدي الى التناقض اذا اخبر جمعان غفيران بالنقيضين كما اذا اخبر جمع بوجود اسكندر واخرى
بعدمه فلو كان مفيدا لكان موجودا ومعدوما معا في الواقع وقالوا رابعا لو افاد المتواتر علما يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه افتراء عن
موسى على نبينا وعليه [illegible] الصلوة والسلام انه لا نبي بعدي والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية وقالوا
خامسا لو افاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الآخر تفاوت ونجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين
في المتواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها اجمالا انه تشكيك في الضروري فان كل احد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها
تشكيكات في الامور [illegible] والشبهات كلها باطل لا يلتفت اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قياس على
امتناع اجتماع الكل على اكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
ان يخبر بما يعلم وعدمه اي عدم الداعي ثمه اي المقيس عليه فان الداعي الى الاكل الاشتهاء وقلما يكون اشتهاء الجماعة مطعوما واحدا عادة وعن الدليل
الثاني وهو جواز الكذب قد يخالف حكم الكل اي المجموع حكم كل اي كل واحد واحد فللاجتماع اثر في الحكم فلا يوجد عنده عدمه واذا كان حكمهما
[illegible] فلا يلزم من جواز الكذب كل جواز كذب الجميع ثم مثل لافتراق الحكمين بقوله الا ترى ان كلا من النقيضين مقدور لامكانه بخلاف الكل
فانه مستحيل غير مقدور فان قلت لو كان كل النقيضين ممكنا لوجب نقيضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت رفع الكل اعم من رفعهما معا بل
هو قد يكون برفع واحد لا بعينه ولا يلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم يلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع وان كان كل ممكنا ولا يلزم من
امكان جميع افراد شيء امكان مطلقه فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان تواتر النقيضين
محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن ممكن
بالذات لا يلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال الا منه قلت
لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة تفيد العلم باستحالته فتأمل وايضا الممكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بحسب الواقع
فقد يستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن مستحيل في الواقع
بالعادة فيستلزم في الواقع المحال لايجاب العادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة
بيقين ان تواترها ممنوعة وان ابتداءه ليس كوسطه بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر انما هم بعض شياطينهم اخترعت

اشال هذه الاقاويل واخبرت شياطينهم الآخرين وهم اخبروا المقابل علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كلهم طائرون
غير مستيقنين فلم يوجد التواتر ومثل هذا اخبار الشيعة النص الجلي على امامة امير المؤمنين وامام الاجمعين على ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام فان بعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثم اخبروا شياطينهم الآخرين حتى صار منقولا
فيهم ثم ان الشبهة انما يرد على من لا يشترط العدالة في التواتر واما على الشارط فلا يتجه اصلا فتدبر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت
بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض ان غاية ما لزم منه بهم التفاوت في الجملة ولا نسلم ان العلوم لا تتفاوت فانه قد يكون العلم
خفيا عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف جميعها او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض نعم انها التفاوت بمعنى احتمال احدهما النقيض دون الآخر
ولزومه ههنا ممنوع بل المتواتر والواحد لنصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء اصلا فالتفاوت ههنا
لا الى النفس وعدمه الا لكون احدهما جليا والآخر خفيا فتدبر مسئلة الجمهور على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياساتها معها والنزاع معنوي ان اراد الجمهور انه قسم آخر من
الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى الظاهر فان اللائق بالفقهاء والمتكلمين
مطلق الضرورة وهو اي ميل الامام حجة الاسلام قريب الى الصواب لان الوسط متحقق البتة ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معه وقال الكعبي
وابو الحسين كلاهما من المعتزلة والامام امام الحرمين من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر وتوقف المرتضى الرافضي والآمدي من الشافعية
لنا على كونه ضروريا ولو فطريا لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان
قيل في حواشي ميرزاجان ان الاعتقاد الحاصل بسماع الخبر يتقوى بتدريج فان الحاصل عند اخبار واحد ظن ضعيف ثم اذا انضم اليه اخبار
واحد آخر يتقوى ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك البلوغ في اي وقت بلغ حد العلم واليقين
فلعل العلم الحاصل او الحاصل به لم يذكره الذهن لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البداهة اقول في الجواب اذا اخبر الجم العظيم البالغ حد التواتر
فانه يحصل العلم بغتة فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بان المتواترات
سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتامل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ولك ان تجيب ايضا بان تقوى الاعتقاد تدريجا وقصور
القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منهما ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
وان لم يعلم وقت حصوله وايضا يبينه بحصول البله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فهم واستدل بانه لو كان العلم الحاصل بالمتواتر
نظريا لم يكن الخلاف فيه بتا باطلا بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه يجوز ان يكون من النظريات
الجلية اي واضحة المقدمات التي لا تتطرق اليه المخالفة لصحة مقدمات الدليل بلا ريبة كالحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
عاقل فان قلت غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلاف فيه مكابرة والحسابيات ليس الخلاف فيها مكابرة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
اردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع بل يكاد يكون مصادرة وان اردت انكار القطع فالملازمة ممنوعة فان انكار الحسابيات
ايضا مكابرة بهذا المعنى فتدبر والحق ان غرض المستدل انه لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر جماعة بالغة حد التواتر وكلما هو كذلك فهو حق ولا يخفى

انه يطرق اليه الشبهة وليس انكاره مستلزما لانكار القطعيات وليس لوجد مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار بهتا كما انكر
سائر القواطع والتالي باطل فلزم البداهة قطعا ولعله هو مراد المص مما قال في الحاشية ان مرادهم انه لو كان نظريا لم يكن التشكيك في بادي الرأي
مثل التشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه انه ان اراد انه مثل التشكيك السوفسطائية قبل ملاحظة المقدمات فممنوع وبعد ملاحظتها فتسليم مثل التشكيك
في الحسابيات وسائر القواطع النظرية قال قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر المخصوص عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات
وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين زوج وفي الكل اعظم من الجزء يمكن ان الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه
ضروري بالضرورة من غير حاجة الى التجشم لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه وان كان ضروريا فلم يختلف فيه والتالي باطل ويجاب
المعارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه والحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان
بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز ان لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانها قد تنسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هذا حاصلا بالنظر فقد نسي او بالبديهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة يقع الشك في انه هل كان لي مقدمات نسيت او لم يكن بل حصل ضرورة واما في التصورات
فقد ناقش بعض المتاخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهي
فلا نسلم كونها بديهة الوفاق لجواز انه الخفاء فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا
في القضايا الضرورية فتدبر ولا تنزل فانه مزلة **مسئلة** للتواتر شروط ينتفي بانتفاء واحد منها فمن زعم نظريته اي نظرية العلم به شرط تقدم
العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم بها بل
يقول ان حدوث العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين تعددا يمتنع التواطؤ على الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا
عادة وفي تعيين هذا العدد خلاف لا نستذكره ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان احس المخبرون الاولون بمضمون الخبر
فلا تواتر في العقليات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان العقلي لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والا يحتمل الخطاء بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في مبلغ يفيد اليقين
فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم عالمين مستيقنين لا ظانين
والشاكين بالمخبر عنه اذ لا علم الا عن علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا اللزوم عقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين
يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير مستيقنين بالخبر ويحتمل
عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من
المخبرين فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم البعض
منهم فهو لازم من القيود الثلثة السابقة عادة لانها لا يجتمع جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط اقول
اريد انا شققنا ثالثا وهو الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلثة المذكورة ممنوع فان كون الجماعة عددا

لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهذا ظاهر جدا فالتفات الاستناد الى الحس مغن عنه فانهم اذا اخبروا انخبر بانهم حسوا
به لزم علمهم قطعا قلت المراد بالاستناد الى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات لا انهم اخبروا بانهم احسوا فلا اغناء فتامل فتحررا ثم مبنى ايجاب الوكان
اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو بلوغ المخبرين عددا يمتنع تواطؤهم على الكذب عن اشتراط
كونهم كذلك في كل طبقة والاستناد الى الحس لانه اذا بلغ عدد المخبرين حدا يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس فان المعقول
لا يمتنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والا جاز الاتفاق لكن اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فيلزم استغفار
اشتراط الاخيرين او يقال ان اغناء اشتراط الاول من الاخيرين باطل فيلزم بطلان اغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم فيحتاج
الى الاخيرين لكان الاول مستلزما اياه فعلى الاول ايراد على الجمهور مثل ايراد ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايراد ابن الحاجب قول
لا يصح هذا الكلام كيفما كان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ في الحد المذكور في طبقة ما من الطبقات واما وجود هذا المبلغ في جميع الطبقات
فمن الشرط الثالث ولا شك في عدم لزومه من الاول والمراد بمنع العقل التواطؤ على الكذب منعه لعد وجود سائر الشرائط يعني ان المراد
منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرائط اخرى حتى لا يحتاج الى منع التواطؤ الى عدد ازيد منه وليس المراد استناع
التواطؤ في الحال حتى يرد عليه ان ذلك يتضمن لسائر الشرائط فهو ملزوم لها وح ظهر ان الاول ليس ملزوم الاخيرين لكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام ثم اختلف في اقل العدد المشروط في التواتر فقيل اربعة قياسا على شهود الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرء بالشبهات ولا شك
ان غير المتواتر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعة مفيدة للقطع وقيل ذلك العدد خمسة قياسا على اللعان فانه خمس شهادات واذا قبل اخبار
رجل خمسة مرة وافاد اليقين فاخبار خمسة رجال بالطريق الاولى وقطع القاضي الباقلاني بنفي الاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة اليقين
لم يحتج شهود الزنا الى التزكية لان العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تامل ويرد عليه ورود اظاهر ان التزكية في الشهادة امر تعبدي
لا لتحصيل اليقين الا ترى ان سبعين الفا لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية ايضا ولنا لو حصل اليقين لا عن شهود ولم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه تلك المرأة وقال لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه رواه البخاري فالتفات غاية ما لزم من دليل عدم افادة
الاربعة في الزنا ولا يلزم منه عدم الافادة في صورة اخرى قال وذلك اي دليل القاضي بناء على ما قاله هو ووافقه ابو الحسين من
المعتزلة ان كل عدد افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل هذا العدد يفيد العلم لغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان الاربعة مفيد العلم في
الواقعة لافاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية ويرد عليه ما فيه فانه باطل بالضرورة كيف والافادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك
وربما يأول بان كل عدد افاد علما بواقعة فمثلت هذا العدد في الاحوال العارضة لم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة
لها وعلى هذا لا يكفي في دفع الايراد فانه لما كان مشاهدة الزنا بعيدا في العادة لكنه تقي الاكثر في مكان خال لم يفيد الاربعة ويجوز ان
يفيد في غيره مما يسهل المشاهدة فتدبر وتردد القاضي في الخمسة ولم يقطع بانتفائه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة
والخمسة اذا شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ايضا بل يجب ان لا يتحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزكيتهم
الا ان يقول القاضي حال كونه فارقا بين الصورتين كل خمسة صادقة قد يفيد العلم بما اخبر فاذا لم يفيد العلم في الزنا علم ان فيهم
كذوبا اي من شانه ان يكذب لكن غير معلوم بالتعيين لان فيهم كذوبا في الاخبار حتى يقال كذب واحد ليستلزم كذب الكل لان كلامهم
واحد فالتزكية لتعلم صدق الباقي وهو النصاب فلم يلزم منه ان اخبار خمسة الصادقة غير مفيدة بل بقي الاحتمال كما كان بخلاف الاربعة

فان التزكية فيهم ليس لمنافاته اذا علم كذب واحد ولم يبق الباقي ايضا باطلا يفيد التزكية والتزكية واجبة قطعا فليس الا ان الاربعة غير مفيدة للعلم
قطعا فاتضح الفرق فتدبر فانه غاية ما يوجه به كلام القاضي لكن بقي فيه شيء فانه قد مر ان كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع فلو افاد
الخمسة في واقعة لافاد في الزنا ايضا ومع لا يصح التزكية فاذا لم يفد لم يفد العلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد ساقط في واقعة اصلا وكونه من شأنه ان يكون
لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعتبر سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا رواه البخاري وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلث
في غسل النجاسات كما بين في موضعه ووجه القياس ان للسبعة تاثيرا في التطهير وليقين الغير تطهير فتامل فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في
التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اقله اثنا عشر عدد النقباء من بني اسرائيل حيث جعلهم
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام امناء اذ جعلهم ليعرفوا من اخبار الجبابرة ولولا خبرهم مفيد للعلم لما بعثهم لذلك وقيل اقله عشرون قال الله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم من مجيء الرسول وايجابه الايمان مفيدا للعلم حتى
وجب قتالهم بالمخالفة عنهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السرايا اربعون وليس الخيرية الا لان خبرهم
مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجرد قتلهم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلا فتخصيص
الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
سبعين رجلا لميقاته حتى ليسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراءهم فلولا خبرهم مفيدا للعلم لاختار اكثر ولو كان خبر الاقل مفيدا لاكتفى بهم
وقيل اقله ثلث مائة وبضعة عشر عدد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم ووجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل ما لا يحصيهم
عدد لكثرتهم اذا الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وهذه المذاهب كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها وشبهاتهم واهية لا حاجة الى
التصريح بينها والمختار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما عليه ولا متاخرا عنه ولو كان
العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد والمشروط متقدما عند من يقول بكسبية العلم به او متاخرا عند من يقول ببداهته وعندنا انه على تقدير
البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في المتواتر لكان
شرط العلم في وقت ولم يعلم بعد لا متقدما ولا متاخرا فافهم وايضا لا سبيل الى علم اي العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى
بتدريج خفي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج خفي فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر قوي ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين
والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوي فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار لعقبة فنادر لا يعبأ به قيل في حواشي ميرزا جان لعل
العدد المخصوص شرط في الواقع للتواتر عند القائلين بالتعيين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد قيل ولا العدا قول في الجواب ان الكلام
ههنا في التعيين والتحديد للعدد والمشروط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم
لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر قلنا هذا لا يصح فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
فان قال انه هب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف باخبار صاحب الشرع كما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم يحد صاحب الشرع
اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد بالعدد لقلة القوة اطلاع المخبرين كدخائل الملاك فان اخبار العدد الاقل
منهم عن اخبار الملاك يفيد العلم والدخائل جمع دخلل بمعنى المداخل وفطنة السامعين فانه اذا كان لهم فطنة يحصل العلم باخبار الاقلين

وتعرف الوقائع عقلا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل تتسارع الى التصديق فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التحديد وان كان في نفس الامر
محدودا كيف والاعداد متناهية في القلة الى الاثنين فان افاد هو في واقعة فهو الاقل والا فان افاد ثلثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في
معرفة الحد وهو لا يتصور فتأمل حق التأمل فتعرف ان هذا جواب بتغير الدليل فلا يتجه علينا ان مقصود صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور لا الكلام في
اصل المدعى حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فافهم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كيلا يرد اخبار
النصارى بقتل المسيح عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله السلام فانه اخبروا به فان لم يشترط الاسلام وجب افادة اخبارهم هذا العلم وهو باطل اصلا
والجواب منع الاستواء في طبقات المخبرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين بعيسى رجلا قد القي عليه شبه عيسى كما قال الله تعالى
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه ايضا حتى
قال بعضهم لبعض ان قتلنا فاين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فاين عيسى فلا تواتر ههنا فلا ايراد ثم ايد عدم اشتراط الاسلام
والعدالة بقوله ولو اخبر اهل قسطنطينية بضم القاف والطائين المهملتين بينهما نون ساكنة والاول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها ياء
ساكنة ثم النون المكسورة ثم ياء مشددة بلدة بالروم دار سلطنة وكان سكانها كفارا لم يفتح على وجه اتم وسيفتحها الامام محمد المهدي الموعود
وكان اغزى معاوية وبعث سرية فيهم ابو ايوب الانصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول بقتل ملكهم حصل العلم
بلا ريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام نعم ذلك اي العدالة والاسلام دخيل في تقليل العدد الموجب للعلم ومؤيد لعدم
التواطؤ على الكذب واما الشرطية فكلا ومن ههنا اي من اجل ان التواتر مفيد للعلم وان كان المخبرون غير عدول قالوا ان التواتر
ليس من مباحث علم الاسناد بل التواتر كالمشافهة في افادة العلم ومن ثم كان ثلاثيات البخاري سباعيات لنا لان صحيحه متواتر منه فكان
سمعنا من البخاري فلم يبق الا واسطة وحده وهي نفسه فتدبر واعلم ان عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر
كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك لانه يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم و
يدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة
واما الشبه فذلك انتهى ولتوهم ذلك اشتراط عدم احصاء الرواة وعدالتهم وتباين اماكنهم ووجه كلامه بانه لم يأخذ هذه الشروط الا ايذانا بان
التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القبيل دفعا للشغب فانه لم ينكره احد ممن يعتد به لاعتداده واما الاستدلال بورود اخبار النصارى كما ذكره
المص فليس له عين ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال هو نفسه ان اخبارهم مرجعها الى الآحاد وليس اوله كآخره فافهم واشترط الشيعة خذلهم
الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اي الرواة وهذا بهت فانه اذا كان روى المعصوم فروايته وحده تفيد اليقين ولا حاجة الى التواتر والعاقل
منهم لما تفطنوا ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال هذا النقل تهمة عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون خبر الواحد
فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر او الحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم
فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانت لا يذهب عليك ان ناقل هذا المذهب ثقات لا يتأتى انكاره
وهذا العبد غفر الله له رأى في بعض كتبهم وسمع عن بعض ممن يتبعوا انهم انكروا البعض القرآن لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى
فانزل الله سكينته عليه ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسوله فالاول مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم والثاني
نسبوا الى الامام زين العابدين علي ابن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الآحاد ونقل في مجمع عن بعض طبقاتهم

الذين عندهم ثقات انه ذهب من القرآن كثير العياذ بالله لا يعلمها الا المعصوم وسيبينها الامام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما ذكره العاقل فمع كونه لا يفيد الا عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود معصومهم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عند وجوده ومع كونه مبنيا على عدم قبول الاحاد مع ان البعض منهم قبلوا الاحاد ولعل قبولهم اياه لهذا الاشتراط ليس لعدة تاملا الاعتراض عليهم فيوجب فساد مذهبهم لا عدم صحة النقل عنهم و اشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لامكان تواطؤ من عداهم من اهل العزة على الكذب لعدم خوفهم وذلك ان تقلب عليهم خوفهم لم يورث احتمال التواطؤ من اضافة لاهل العز بخلافهم فانهم لا يطلبون مرضاة احد لعدم الخوف واشترط قوم ان لا يحويهم بلد لان اهل بلد واحد منهما يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض واشترط قوم اختلاف النسب والدين والوطن لذلك والكل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اي لليقين بوجود العلم عند اخبار الجماعة بدون ذلك اي بدون كل واحد من الشروط الثلثة المذكورة ومنها الظاهر جدا مسئلة كثرت الاحاد المتفقة في معنى ولو التزاما كلي ولو كان المعنى التزاميا يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك الاحاد ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري لعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كجود حاتم في عطاياه و وقائع امير المؤمنين علي في حروبه ووقائع امير المؤمنين عمر في عدله وجلادته في الدين ووقائع ابي ذر في زهده الى غير ذلك من اخبار الصحابة والتابعين وغيرهم وكالكرامات قطب الاقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز فيعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية والكرامة وغيرها مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يثبت وبعض الاشياء قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواتر اللفظ ايضا اقول ههنا اشكال وقد علم مقدمتين ان الكل اذا كان كل واحد من اجزائه جائز العدم افرادا ومعا كان هذا الكل ايضا جائز الانتفاء والا يكن جائز العدم لزم جواز التخلف وهي المعيات الموجهة وهي التي من القضية الملازمة انه اذا جاز وجود الكل مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا فقد جاز وجود الكل من غير تشخص وهي التي هي التخلف فالقدر المشترك المنقول ههنا كذلك اي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر افرادا ومعا اما انتفاء الافراد فبالفرض لانه قد فرض ان كلا منها احاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاؤها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء وجود منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في المتناقضين ولا تناقض ههنا ثم هذا يجري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات يوجب انتفاء واحد تحقق الآخر وذلك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتناقضين الا ترى انه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تفارق جميع افراده وهكذا انها كما بين في العلوم العقلية وغاية ما يقال في الجواب انه اي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدها صادق فقط عقلا حتى يرد ما قلت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربيات فان العادة الالهية جرت باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع الظنون الحاصلة باخبارات كثيرة لعيد الذهن عادة لقبول الذهن العلم واليقين الواقع والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان انكار ذلك مكابرة فائدة المتواتر من الاخبار ما ليوجد وللبعض شرطوا عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعي في حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده المتواتر لفظا اي لم يوجد المتواتر اللفظي الا في ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصري وقد عده الهداية في فتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في قلبي في المسح على الخف شيء ثم في هذا التاويل ايضا شيء فانه قد تواتر قوله عليه وعلى آله وصحابه وسلم

ويل للاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا سقطوعا عدالتهم اكثرهم من اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم تواتر
لا نورث ما تركناه صدقة ولعل تاويل قولنا انه سبالغة في القلة وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحا
ب كونهم عددا لا قطعا وفي تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي ثبوت احاديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحديث
غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواية كثيرة في الغاية وحديث المسح
على الخفين ولم يرو الحصر فيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفاء الراشدين وفضل اصحاب البدر لعمومه متواترة من غير ريبة وحكي النشار الله تعالى
حديث لن يجتمع امتي على الضلال بمعناه متواتر وكذا احاديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله اعلم بالصواب

فصل في اخبار الآحاد مسئلة الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوما
نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن او لا وقيل يفيد خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقييد ابن الحاجب
بالزائدة مما لا وجه له فانه لو كان مقصوده ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع
فيها وهذا ايضا كما ترى اللهم الا ان يقال التقييد بها لاخراج خبر المعصوم وقيل خبر الواحد العدل يفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرائن او لا وعن الامام احمد
هذا الحكم مطرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد عن مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل
بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال
ومن انكر هذا فقد اسفه نفسه واضل عقله وقيل لا يطرد هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه تحكم صريح
لنا كما اقول لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن والا فنقول ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل الحاصلين
من مشاهدة الحمرة والصفرة فالعلم بها انما هو بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا فمن اين
الحاصل احدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة
الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الضعف فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض
المستدل ان كل واحد منهما لا يفيد العلم فاذ علم منهما لكن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين تنبه فافهم ثم لك
ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم وانما
لا انها تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون هي بنفسه كافية من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق المخبر وقد اخبر هو نفسه حصل العلم
بسماع هذا الخبر قطعا فالقات فلا بد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعا لكن لا يلزم ان يدل
ظنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعا على صدق المخبر فافهم وقد يقال ان افادة الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادة على طريق
الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعد الذهن لقبول اليقين كما يكون
في التواتر بعينه فتامل ثم انه لا يرتاب المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق المخبر قطعا مما يجب الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادة
ههنا ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك
ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم ينفع للمجادل فتامل واستدل في المشهور لو افاد خبر الواحد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين

اذ لو افاد لاطرد فالتخصيص البعض دون البعض تحكم ولو اطرد لافاد ههنا ان المتناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض وحينئذ
اندفع ما في الحاشية انه لا يتم على غير الطاردين فان لعل اخبار العدلين الخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة
قال وذلك اي اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقرئ في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا
لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن والالزم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل والحق ان العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض
وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشيء الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما جع
وقوع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا العلم به مطرد والا لزم التحكم لم يصح وقوع اخبار اصلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع
فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع
بل ربما يكون كاذبا والخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرفع هذا الظن واما في العلم فانه صح ارتفاع الجزم كما في الظن
لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح باخبار احد اذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن منك على حفظ
في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد لانه ح اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطاء وهو خلاف الاجماع فانه لم يخطئ
احد المفتي بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد حتى لو انه تقضى القاضي على خلاف اخبار الآحاد برائه لا ينقض قضاؤه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم
لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فلا خطاء في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع فيه بالنظر
خلاف الواقع قطعا وهو الخطاء فحين افادة القطع يلزمه كونه خطاء خلاف الواقع وان الحكم به حكم بما علم قطعا انه خلاف حكم الله فيفسخ لان ماذا بعد
الحق الا الضلال مع انه لا يفسخ اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن يستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقديره
يستحيل عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع
الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا وتقديرا خطأنا المخالف وفسخنا القضاء لعدم تمام الدليل في غير المحفوف ونحن معكم
فيه فافهم القائلون بقطعية المحفوف قالوا لو اخبر ملك بموت ولده واذ قد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوها بالقطع بصحته فاذن افاد
المحفوف اليقين قلنا العلم الحاصل ثمه بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان واجيب بانه لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجبة واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في المختصر
اقول لو لم يرتفع هذا الجواز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر والحال انه هو يحتمل الصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا
فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشراف الولد بخصوصه على الموت لعروض غزوة وغيرها ثم وجد
هذه الاحوال من الصراخ وتهتك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة الخجل واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد هذه
الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب وبالخبر يتعين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد
بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال
المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها ويلغو الخبر وان كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم
ثبوت مضمونه فلا يرفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود
تلك القرائن حصل القطع لصدق الخبر ويحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

ودليل على تحققها فى مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها و دونه خرط القتاد وهكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ثم انه ربما يجاب عن دليلهم بان غاية ما لزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا لجواز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جهلا مركبا الا ترى انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه لم يمت وانما اشتبه الحال يزال الجزم بالموت كذا فى الحاشية فتامل فيه الطارد ون القطع قالوا يجب العمل اى الخبر الواحد العدل اجماعا ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو نهى عن اتباع ما ليس علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهو ذم على اتباع الظن فيحرم قلنا اولا ليس المتبع فى العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيا عنه بل المتبع هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا فى المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اى الخبر فيكون العمل بالظن لانه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل ليس به فى حيوته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على خلاف النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الاعتبار فى العمليات بالدلائل القاطعة الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنونا وقلنا ثالثا اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الرأى ايضا والعلم لان الرأى مظنون فيحرم اتباعه للكريمتين او يقول الرأى واجب العمل اجماعا فلو لم يفد العلم فلزم اتباع الظن وهو منهى بالكريمتين وقلنا رابعا لا نسلم تحريم العمل بالظن والكريمتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع له مع كونه قادرا على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحى الحرمة لنا مع عدم قدرتنا وايضا يحتمل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن فان اطلاق العلم عليه شائع وايضا يجوز ان يراد ما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوما وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطابا لنوح عليه الصلوة والسلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسألن ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل للانحصار حالهم فى اتباع الظن وعدم اتباعهم الا الظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فافهم تنبيه ابن الصلاح وطائفة من الملقبين باهل الحديث زعموا ان رواية الشيخين محمد بن اسمعيل البخارى ومسلم ابن الحجاج صاحبى الصحيحين يفيد العلم النظرى للاجماع على ان للصحيحين مزية على غيرهما وتلقت الامة بقبولهما والاجماع قطعى وهذا بهت فان من راجع الى وجدانه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روى فيهما اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما علما لزم تحقق النقيضين فى الواقع وهذا اى ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء والمحدثين لان انعقاد الاجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على مزيتهما فى انفسهما لا يفيد ولان جلالة شانهما وتلقى الامة بكتابيهما لو سلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدر المسلم المتلقى بين الامة ليس الا ان رجال مروياتهما جامعة للشروط التى اشترطها الجمهور لقبول رواياتهم وهذا لا يفيد الا الظن واما ان مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما فى كتابيهما لا ان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح الصحيح يعنى انها مشتملة على الشروط المعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا الظن القوى هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مروياتهما على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى بل هو من تحكمهم الصرفة كيف لا وان الاصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم واذا كان رواة غيرهما عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما الا تحكما والتحكم لا يلتفت اليه فافهم

مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كذب عليه لقوله صلعم سيكذب علي عزي الى جامع الاصول وجه
الاستدلال ان نسبة هذا الحديث اما صحيحة فيكون صادقا قطعا فلا بد من تحقق مصداقه الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعا واما ليست صحيحة فهي كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم فثبت المدعى على التقديرين وعلى هذا لا يرد
ان الحديث انما يفيد ظنا فلا يصح الاستدلال ولو سلم فلا يصح لاثبات القطع والمقصود هذا او بقي فيه نوع مناقشة فانه يختار الشق الاول ويقال
لا يدل الا على وقوع الكذب في المستقبل ولا يلزم منه وقوعه الى هذه الغاية اللهم الا ان يستدل بان السين للاستقبال القريب ولان منها
ما يعارض العقل ولا يقبل التاويل وما يخالف العقل كاذب فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد يمثل لما
يخالف العقل برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة رواه الشيخان وغيرهما فانه قد بقي الانفس الكثيرة قال في الحاشية هذا غير مرضي
فانه يقبل التاويل بان المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة بل لا تاويل على هذا فان المشتق لما اتصف بالمبدأ في الحال فالمنفوسة هي المنفوسة
في الحال وقد يقرر الكلام بان ابا العباس الخضر عليه السلام بقي وكان نفسا منفوسة زمان التكلم ولا يذهب عليك ان التخصيص في العام غير عزيز
فليس مما لا يقبل التاويل وربما يناقش بالتزام موت الخضر بل اتخذه البعض مذهبا لهذا الحديث ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى لما وقع في
حديث طويل حادث في خروج الدجال فيخرج اليه رجل مومن فيقول انت الكذاب الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فنقد هولاء محمول على غير الخضر واما الجمهور فعلى ان الخضر حي وهو هذا الرجل المومن وهو الحق فان اولياء الله قاطبة اتفقوا على انه حي وقد لاقاه
الاكثر مثل قطب الاقطاب الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي الله ومثل الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محي الدين
محمد ابن العربي وغيرهما قدس الله اسرارهم وسببه اي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نسيان الراوي
فيحفظ مكان حديث حديثا آخر او غلطه فيظن غير الحديث حديثا وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والتشغل بالعبادة بحيث لم يتفرغ لنقدها
الحديث وذلك كما حكي عن ثابت ابن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولم يذكر متن الحديث ونظر الى ثابت ابن موسى فقال من كثر صلوته
بالليل حسن وجهه بالنهار واراد به مدح ثابت فظن ثابت انه روى الحديث بالاسناد المذكور فكان ثابت يرويه عن شريك ومن الغلط والنسيان
روايات ابن لهيعة وكان قد احترق كتبه بمصر فذهب حديثه فكان يحدث عن حفظه فيروي المناكير فصار ممن لا يحتج به وقال الامام
احمد بن حنبل سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده او اتباع الهوى فيضع
الاحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قال ابن عدي لما اخذ عبد الكريم الوضاع ليضرب عنقه
قال لقد وضعت فيكم اربعة آلاف حديث احرم فيها واحلل كذا في شرح النخبة كذا في الحاشية ومن اتباع الهوى وضع الرجال الاحاديث
للتقرب الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على مهدي ابن منصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال لا سبق الا في خف او حافر او جناح
فامر له بعشرة آلاف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جناح ولكنه اراد ليتقرب الينا يا غلام اذبح الحمام فقيل ما ذنب الحمام قال من اجلهن
كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي نخبة الفكر وهي عن بعض الكرامية والمتصوفة وهم الذين اظهروا الصوفية
بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون لهم قلوبهم قلوب الملاحدة اباحة الوضع في الترغيب والترهيب لترغب الرجال

في الحسنات ويعملون بها ويهربون عن السيئات ليجتنبوا عنها واما الصوفية حقا فهم خيار الامة بعداء عن مثل هذا التصنع كيف وهم لا يجوزون الافتراء
على احد وان كان الموضع موضع ترخص وجل سعيهم الاخذ بالعزائم وهم في الاكثر يشتغلون بجمع انفسهم ولا ينصحون غيرهم بنصائح حتى لا يبعد تهذيبهم
انفسهم فكيف يجترؤن على اهلاك انفسهم بالكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه بنصيحة باطلة قبيحة وذلك الوضع كما وقع عن ابي عصمة
نوح ابن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة بعنوان ان قرأ سورة كذا فله كذا وروى عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن
ابي ابن كعب وهي الاحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال الناس
بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الاحاديث حسبة لله تعالى وهو اي هذا الرأي خطأ باطل لان تعمد
الكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشدها قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار واتفقوا على تحريم رواية الموضوع من الحديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا يبالي بقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عني بحديث يرى على البناء للمفعول اي يظن انه كذب فهو احد الكاذبين مسئلة
اذا اخبر بحضرته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق اي صدق الخبر لان الظاهر تقريره ذلك الخبر
لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم او ما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او رأى تاخير الانكار الى وقت
الحاجة او رأى عدم افادته اي افادة الانكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قيل انه لا قطع بجواز ارتكابه عدم الاخبار
لكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فرده المصنف بقوله واما تجويز صغيرة فبعيد جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لا يكاد يصح فان المصنف قد
قد بين سابقا عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شانهم عنه قطعا لخلاف العادة كما ان تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد مسئلة اذا اخبر
بحضرة خلق كثير فسكتوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه لان سكوت جماعة عن انكشاف ما يحتمل الكذب عندهم بعيد غاية البعد وان لم يكن خبر
غريب الخبر به بل يكون بحيث لو كان يعلمه جماعة ولا حامل لهم على السكوت من خوف الانكار بل نظيره بعدائن الحال ان سكوتهم بصدق الخبر عندهم
فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا التواتر سكوتي مثاله ما قال امير المؤمنين عمر حين بايع امير المؤمنين
الصديق الاكبر قدمك رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فمن الذي يؤخرك في امر دنيانا بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اتباعهم
تعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بانه قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا ايدل على الصدق اي صدق ذلك الخبر قطعا عند
الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي هاشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال والا اي وان لم يدل على الصدق
قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سندا للاجماع والآخر ان لا يكون سندا
والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول ومع فوجه الملازمة انه لو احتمل الخطاء لاحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
على خطاء ومنع اي القطع غير مسلم لانه اي الاجماع يفيد القطع بحقية الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق سماع بل يجوز ان
لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقا واعلم انه كان منهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس شيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال
يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابق لنفس الامر قطعا والحجية ليس الا قول صاحب الشرع فاذن كونه قولا
له قطعي واستدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذبا وضلالة في نفس الامر فالحكم وخبرتيه الحكم كلاهما اجماعيان مقطوعان.

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فيكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ظن السماع لابد منه والا
لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعا عليه وهو قطعي وكذا لا يرد عليه انه حينئذ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين لان للاجماع على الصحة
لان الاجماع هناك ممنوع كما مر شرحه فافهم مسئلة قيل من المقطوع خبر العلماء اي الخبر الذي رواه احد بحضرة العلماء ما بين محتج به ومأول له
اي احتج البعض به واول الآخرون لانه اجماع على القبول لان الاحتجاج قبول له وكذا التاويل والا لانكروه وهو ضعيف لان التاويل
يجوز ان يكون على التنزل مسئلة بعض الزيدية قالوا بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وليس بشيء لان عدم
تاثير الدواعي في بطلان الباطل لا يفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشيء مقطوعا مع توفر الدواعي على بطلان ذلك
الشيء ولا يبطل كعقائد المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي اليه اي اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي الى نقله لو كان وفي سبب العلم
شاركه خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين يقطع بكذبه وحاصل المسئلة رواية الفرد خبرا لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يروه من ذلك الخلق احد اصلا او رواه
واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل او الاكثر في العلم به فان قلت يلزم كذب الصحابي العياذ بالله
لان كذب الخبر يستلزم كذب المخبر قلت لزوم هذا الامر الفظيع انما وقع من الصحابة الاخيار هذا النمط وهو ممنوع وعليك بالاستقراء واجاب
المصنف بانه يحمل على السهو والنسيان والغلط وبالجملة على العذر الصحيح ان كان والا فيلتزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي مظنون معتبر ما لم يوجد
دليل العدم والحق اسقاط قوله الاخير من البين والاكتفاء بالحمل على السهو وشبهه فان عدالة الاكثرين قطعية كيف وقد شهد الله تعالى
بعدالة اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافا
للشيعة الشنيعة زاعمين النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم اتاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير ازيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا امير المؤمنين
ابا بكر الصديق الاكبر فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف ساغ لهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد اجازوا
تواطؤهم على الكذب فيما هو اهم بل عند هؤلاء الحمقاء كتمان ما هو جزء الايمان وهذا يؤدي الى امور قطعية شنيعة فاذن قد جاز وقوع
معارضة القرآن لكنهم كتموه وقيام المعجزات على مسيلمة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين على
كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكاره
عن تسليم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخلافة زمانا كان تقية وكذبا بالعرض وان تشبثوا بالعصمة فمن اين يثبتون العصمة لان
القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على اصلهم الكاسد فلم يبق في ايديهم الا الدعاوي ولا حماقة اشد من هذا وهم كالسوفسطائية بل
اشد منهم في انكار الضروريات واشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء ولكن الله متم نوره ولو كره الكافرون لنا العادة قاضية به
اي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة قطعا كما لو انفرد بالخبر عن قتل الخطيب
على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به قطع بكذب المخبر المتفرد ولا سيما اذا لم يخبر احد من المشاهدين بل اخبروا خلافه ثم تحدث
بعدهم كالخبر الذي ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة ضرورة الرد الروافض قالوا لعل سكوتهم
لحوامل حملتهم على كتمانهم انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن
كونه كذبا الا ترى ان لم ينقل النصارى كلام عيسى على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم يتهمونها

فيفطونها اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل انشقاق القمر احادا عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان وتسبيح الحصى والطعام عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تخويفا وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤوا باناء فيه ماء قليل في آناء فادخل يده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فلقد رأيت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل رواه البخاري وحنين الجذع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري وسعي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وتشهد ان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو بشاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما قال ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وتسليم الحجر والعزالة عن جابر ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال ان بمكة حجرا كان يسلم على ليالي بعثت واني لاعرفه وكثير من الفروع مختلفة ككون الاذان مثنى مثنى وغير ذلك احادا واستعلق بنقل بعض نقل هذه الامور احادا مع سكوت الباقين ولا يقطع بالكذب والجواب ان تتمول حال لكل الاقامة والاذان في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا انتفت عادة ولمسئلة في ما اذا سكتوا مدة العمر ثم ان الحامل الذي ذكره خبر الامامة الخوف من الخلفاء الثلثة وباقي العشرة فانظر الى سفاهتهم كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال مع وزن وكيف استمر هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقررون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيتهم كلهم كانوا اشد وان مثل العمار والمقداد وابي ذر ايضا كانوا من انصاره وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى اظهر الاسلام بين اعينهم واذا كانت هو خالفا مع وجود الناصرين فاين الاشجعية بل هذا الخوف مناف الشجاعة ويثبت الاشجعية الخلفاء الثلثة وجلادتهم فقد بان لك يا قوم انج ان مذهب الشيعة الشنيعة لا يختار الا السفيه انتهى حد البلادة ومفض الى امور مستشنعة واما كلام عيسى الى المعجزات المذكورة فلو كثر مشاهدوها التواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترهما السبكي ولا بعد فيه بل الانشقاق متواتر لقرآن فاكتفوا في النقل به فانقلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعيد عن السياق فانه قال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واحتمال معنى آخر لا يضر والا اي وان لم يكثر مشاهدوها فغير محل النزاع فانه مما ليس انفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل قال اكثر العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس نيام ولم يكن شاهدها من الصحابة الا واحد او اثنان ومن الكفرة جماعة قليلة يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شيء على ان القرآن مغن عن سائر المعجزات فليس هناك على نقل المعجزات الاخر دواعي فليس من الباب في شيء قيل في حواشي ميرزاجان التحقيق ان اعجازه لكمال

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر
ولا اقل من انهم قلوا غاية القلة فكون القرآن مستمرا لا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولابد
من نقل معجز يعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواترا ونقل انه لم يعارض مع تحدي المخالفين
في ذلك تواترا وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فنقله على هذا الوجه يكون مغنيا اقول وفي الجواب
البلاغة صفة لازمة له فما دام موجودا معجز وفي ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر قد زال لا ريب فيه وفيه نظر
ظاهر فان الشاك انما يشك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات
الأخر التي اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان
نقل كل معجزة سوى القرآن وان كان احاديا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فنقله كفاية
عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والمسئلة كانت مفروضة فيما تكثر
مشاهدوها وتتوفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر يتضح في المسئلة
الآتية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد
ورواه بسرة ايضا بلفظ اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس
بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رح والدارقطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب
الانصاري وزيد ابن خالد وابو هريرة وامير المؤمنين عمر رض على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فان قلت
ما يصنع الحنفية في حكمهم بعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم يصح فان في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو ضعيف
كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسرة مع كونه مضعفا ايضا عند
بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
والترمذي وقال احسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره
في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان
وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا تثبت الوجوب دون اشتهار
او تلقي الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجة فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
لاتامل في الرجم وتبادى في اراقة ماء من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما عم
به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر خلافا للاكثر من الشافعية
والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر مثلا بعدم علمهم
بذلك الخبر وعدم العمل به وهو معلوم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يؤدي الى بطلان الصلوة قبل الاشتهار

الا ان يدعى وجوب الشهرة من حين نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد رواية واحد من اصحاب القرن الاول
يقبل وان كان فيما تعم البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتمل على حكم ما يتكرر البلوى به لو قبل من غير شهرة لادى الى بطلان صلوة الاكثر
فلا بد من الشهرة في مثله وان رواه واحد ما اشتهر روايته وليس المقصود منه وجوب التواتر فيه فتامل حتى يثبت الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر
الى الاكثر ولو من واحد التلقي به وما في شرح المختصر من ان ابطال الصلوة يكون في من بلغه خاصة دون من لم يبلغه فيه لا يلزم بطلان صلوة الاكثر
فاقول مندفع بما تقرر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق الجميع اتفاقا فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة
من لم يبلغه ولم يعمل وهم الاكثر فقد تم الملازمة وهذا غير واف فان عدم العمل بدليل لم يعلم من قبيل الخطاء وهو معفو الم تر ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يامر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجه الى الكعبة الشريفة زادها الله شرفا وقبل الوصول اليهم
بالقضاء فهذا الفساد المعفو الغير الموجب لقضاء الذمة غير معلوم البطلان فافهم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر
الشاذ المروي من واحد او اثنين فيما تعم به البلوى وورد مخالفا لما عليه الجماعة ويتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان
الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية
في الصلوة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلافه وكذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم
ومن التابعين ان شانهم اجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد فان الصحابة
كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلو كان قنت جهرا والمقتدون يامنون كما هو مذهب الشافعي لما التبس
وجرى العمل فيما بينهم وكذا احاديث القنوت سرا كما عليه المالكية فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة البتة
مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التسبيح فيما اظن فان المعاصرين من الصحابة وسائر السلف الصالحين من التابعين وغيرهم ان جل همتهم
كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة المغفرة بل اعلى لكونها عملا قليلا
مؤثرا تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف ومن هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشائخ على المطلوب
بما اشار اليه المص بصيغة التمريض وقال واستدل العادة تقتضي في مثله بالالقاء الى الكثير لحاجتهم الى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم تخصيصهم
بالقعود عنه ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الاخرين واما الالقاء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخبر العام فكلا وهذا الرد ليس بشيء فان الالقاء الى الاكثر ليس المراد منه القاءه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك
وسلم بل ما هو اعم منه ومن القاء السامع والمقصود ان العادة تقتضي بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم
لعلموا البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج
وهو المراد بالرد فقد قام الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتثبت الشافعية وغيرهم قالوا اولا قبلت الامة في تفاصيل الصلوة فيكون
القبول مجمعا عليه قلنا انما كانت تلك التفاصيل التي رويت فيها الاخبار من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بما روى
ابو هريرة اذا استيقظ احدكم من النوم فلا يغمس يده في الاناء رواه الشيخان فانه وقع فيما ابتلوا به مخالفا لفعلهم فانه كما قالت ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله عنها فما تصنع بالمهراس ورفعهما في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منه كما رواه ابن عمر مع ان الطحاوي
روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه فهو ايضا مخالف لما ابتلي به الامة وعملت خلافه فلا نزاع فان النزاع

انما هو في الواجبات وقد عرفت انت في السنن والمندوبات ايضا نزاعا اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها واما ان كانت من الاركان الاجماعية
فبقاطع اي فقد ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر او من الاركان الخلافية كخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فان اشتهر الخبر الوارد في الاركان الخلافية او تلقى بالقبول بين الائمة فقلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروي فيها اما مشهور تلقى بالقبول يجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القران فيكون الفاتحة فرضا وليس مشهورا ولا تلقى فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يقال بالاحتياط
كما روي عن الامام محمد في قرءة الفاتحة خلف الامام والا اي وان لم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى اله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففيه النزاع فنحن لا نقبله وكذا المقدمات الصلوتية ان كانت بقاطع اجماع وغيره
يقبل وكذا ان اشتهر او تلقى بالقبول والا ففيه النزاع فتدبر والجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفاصيل الصلوة مسلم لكن
قيودا لهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الاكثر سيما الفاتحة فكان الامة يقرءونها في الصلوة والحديث ان ما بين ان فعلهم يقع امتثالا للوجوب
الشرعي فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين انما قبلت فيما
امكن الغسل قبل الغمس بان يكون الاناء صغيرا يمكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس ورد ام المؤمنين انما كان لما فهم ابو هريرة من
العموم وكذا واما فيما وقع مخالفا لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرها
ومن ههنا ظهر جواب ما اورد في المحصول انكم قبلتم حديث وجوب الوتر فان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان لاجل
الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الامة وعمت به فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح اصول الامام فخر الاسلام فان المسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقته بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعادة من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا ثانيا قبلتموه في الفصد والقهقهة قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله واصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والدارقطني وقال رواه عمر بن عبد العزيز عن تميم الداري
ولم يره ولا يضر فان غايته الانقطاع والمنقطعة حجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس هما من محل النزاع فليس مما يتكرر وقوعهم حتى تشتد الحاجة فان الرجل قلما يفتصد الا عند عروض المرض والقهقهة
في الصلوة لا يكاد يوجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في القهقهة صحيح واما في الفصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
الفصد بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيرا ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به حين
المرض فلا تشتد الحاجة على انه ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل
فالانتقاض به ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا ثالثا قبل فيه اي فيما عم البلوى
القياس والحال انه دونه فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه اولى قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عم به البلوى بل القياس
يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما يعم به البلوى الا اذا اشتهر او لم يخالف عملهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى تقتضي عادة سبق
معرفة حكمه على القياس واذا لم يعلم بمقتضى القياس علم ان الحكم فيه ليس ما افاد القياس فلا يفيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا نسلم
اقتضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد ظهور الراي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفة الحكم قبلا اكتفاء بالاباحة الاصلية واطلاع اهل الابتلاء الذين هم قبلوا لفاسق غير لازم كما قال عليه وآله السلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخاري
واما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته لعدم العلم به فيما عم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم مسئلة التعبد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اي بمقتضاه جائز عقلا والعقل يجوزه خلافا للجبائي من المعتزلة لنا كما اقول انه اي التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد غلبة الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكلما هو كذلك فهو جائز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم
الجبائي واتباعه قالوا اولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه اي كذب المخبر انه سمع رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب ان كان محللا في الواقع حرام يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان كان الخبر اخبار امرئين بالنقيضين عند تساوي الخبرين او المراد انه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معا فانه
عند كذب المخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر فاذا وجب التعبد يصير حلالا ايضا وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم ما الزمتم وهذا انما يرد عليهم لو قالوا بجواز التعبد باخبارهم عقلا والحل انه ان قلنا باصابة كل مجتهد كما هو رأي البعض فالحق متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحريم الحلال والحل
على تقدير اتحاده اي اتحاد الحق كما هو المختار فالمخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا حكم لشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانيا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ونقل القرآن
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضا مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
بطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعا خلافا للروافض
وطائفة مما لا يعتد بهم ثم الجمهور على انه اي وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن شريح كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضا لنا اولا كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعا يجب العمل به قطعا فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مظنونا فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضا بمقتضيه ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن لوجوب التعبد به والدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزومة كونه
حكم الله والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنونا فيجب العمل به قطعا لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعا كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية مظنون وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن
كظاهر الكتاب قلت الفرق تحكم فان مظنونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فهذه المظنونية
ان اوجب هناك يوجب ههنا ايضا وهذا ظاهر جدا فافهم فان قيل لعل الملزوم لوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولا

لا اعم من ان يكون مقطوعا او مظنونا قلت العلم به ليس بشرط في ثبوت الحكم في الذمة ووجوب العمل به بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فان
من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا فكذا التمكن في خبر الواحد ايضا حاصل اذ يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشاهدة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت
الحكم من الله تعالى فافهم فانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال بعمل البعض حتى يرد انه
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين علي وفي افراده كرم الله وجهه قطع لما سولت به الانفس الكريهة الرفضة خذلهم الله تعالى بدليل ما تواتر عنهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع احادي فاثبات المطلوب به دور من الاحتجاج والعمل به اي بخبر الواحد لا انه اتفق فتواهم بمضمون الخبر وعلى هذا
لا يرد ان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر في الوقائع التي لا تحصى وهذا يفيد العلم بان عملهم لكونه خبر عدل في عملي به
اندفع انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار للاحتفاف بالقرائن ولا تثبت الكلية من غير نكير من واحد وذلك يوجب العلم عادة لاتفاقهم كالقول
الصريح الموجب للعلم بما في التجربيات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل بعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجهما والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التحرير وعمل في ذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى
الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حقا في مال ابن ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد
محمد ابن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رضه كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا يظهر من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف الجزية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدرر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي وابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية
فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل في ذلك الامير الفاروق بخبر حمل بالمهملة والميم
المفتوحتين ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احداهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغرة عبد او امة وان يقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاصفى وعمل ذلك
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يأبى عنه فان الدية وجبت بعد
موت الزوج وهو وقت بطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اورث امرأة اشيم من دية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام
بثلاث عشر وفي الخنصر بستة حتى وجد كتابا عند آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من
الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة بالفاء

معتدا في ان عدة الوفاة في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك ابن سنان وهي
اخت ابي سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد لها
ابقوا حتى اذا تطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك لي منزلا
يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني او امر بي فدعيت
فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر
وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الي فسألني عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الاسرار الالهية اما نسبة
هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والله اعلم بحاله وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربوا في النقد عند التفاضل راجعا عما كان عليه من انه
لا ربوا في النقد وانكان احد العوضين متفاضلا مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم الربوا في النسيئة كما في صحيح مسلم وغير ذلك مما لا يعد الا بالتطويل
والصحابة قد اشتهر فيما بينهم التمسك باخبار الآحاد والافتاء بها واعترض بانه انكر الخليفة الاعظم صديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على المغيرة
ابن شعبة حتى رواه ابن مسلمة كما تقدم وانكر امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري اخرج
روى الشيخان والامام مالك وابو داود عن ابي سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسى فزعا فقال ما
افزعك قال امرني عمر ان آتيه فاتيته فاستاذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تاتينا فقلت اني اتيت فسلمت على بابك ثلثا
فلم يرد علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لتاتيني على هذا بالبينة فقالوا
لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد وانكر امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر او على ان لا مهر لها روى ابو داود عن ابن مسعود قال في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا وعليها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات اخرى قال البيهقي كلها اسانيد صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
ليس فيه انكار امير المؤمنين علي نعم قد يروى من مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه
على الحديث وانكر ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها خبر عبد الله ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وقد تقدم التخريج و
كان امير المؤمنين علي يحلف غير ابي بكر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه وممن انكره
الحافظ المنذري وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما توقفوا عند الريبة في صدق الراوي او خطئه الا ان الخبر من الآحاد
الا ترى انهم عملوا بعد الانضمام اي بعد انضمام راو آخر والحال انه من الآحاد بعد الانضمام ولنا ثالثا تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
يرسل الآحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينتظر الى التواتر قط فلولا الآحاد حجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلا فان قلت
لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني او افادة خبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ ابن جبل وقد قال له انك تاتي قوما من اهل
الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مامور
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذا بالدعوة اليها ولان دعوة الكفار اليه امر حتم او سنة ولانه يحتمل ان يؤمنوا فيثاب
ثوابا عظيما فافهم قيل النزاع ههنا في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كانوا مقلدين اي يجوز ان يكونوا مقلدين فلا تقريب وقد يجاب عنه

سلمنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم انما كلفوا بما اخبر المبلغ لانه بلغه قول المعصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء
فان الطاعة فرض على كل احد انما الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكتفى بعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يفيد ههنا وهذا كلام متين الا
انه لا ينفع المجادل فان له ان يقول لعل ارسال الآحاد للافتاء لانهم المقلدين لا للرواية الاخبار ولذا بعث فقيها ولا العوام اقول معلوم بالتواتر
انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في تبليغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين ما كان يفتقر الى عدد التواتر بل يكتفي بالآحاد فالمبعوث اليهم كما كانوا
مقلدين كذلك كانوا مجتهدين ايضا وهم كانوا مكلفين مثل العامة فلو لم يكن مبعوثا اليهم لزم تأخير التبليغ عنهم وهذا واضح جدا ولنا رابعا قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى قوله لعلهم يحذرون يعني فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فان التحذر انما يكون من الواجب والكريمة دلت على التحذر فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه يشتمل الواحد والجماعة ويمكن ان يقرر ان الكريمة دلت على ان
نفور الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولو لم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة لتحصيل العلم
بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجيب بانه خلاف الظاهر فان الكريمة يدل على الانذار الذي يحصل التحذر فلا ينتظر الى عدد
التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى للعامة لا رواية الحديث للمجتهد وهو في غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية
فظاهر اي فقوله تعالى المذكور ظاهر وهو كظنية لا يكفي ههنا لكون المسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التخصيص بالفتوى تحكم بل الحكم
الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث والعام قاطع فلا ظنية بل ليس ههنا عموم فان الطائفة مطلق وهو من الخاص
والخاص مقطوع اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الاعم في الاصول كما هو الظاهر فافهم واستقم وقد يدفع الاستبعاد ثانيا بالاجماع
على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكريمة احدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دال على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث
من الشرع فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يرد انه يكفي ان يقال الخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلغو التمسك بالكريمة وهو
هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا لجريانه في الفروع بان يقال
وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها قطعيات فلا يكفي هذا الدليل الاجمالي ههنا بل لا بد من دليل قاطع
في كل مسئلة ولا يظهر لابتناء الكلام على عدم اعتبار الظن وجه اللهم الا ان يقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والا افاد في الفروع
المظنونة ايضا فلا يكتفي به من يشترط القطع في الاصول كما اقول على ان الخصم يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظني
الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فافهم ولمطلع الاسرار الالهية
قدس سره تحقيق بديع هو ان الدليل الاجمالي عند الانضمام الى التفصيلي ان افاد القطع يجب اعتباره كيف لا والا يلزم هدر العلم الموجود
وههنا يفيد لان مقتضى الكريمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد اوجب العمل بهذا الظن الحاصل من قطعي المتن قطعا لزم وجوب
العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل فلا شناعة في الالتزام اذ العمل بها واجب قطعا وان اريد القطعية
بنفس الفروع فلا يفيده هذا الاجماع واما ههنا فالمطلوب هو وجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع الشبهتان على ان ما اورد المصنف يدفع بمثل ما مر
من ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو لكونه حكم الله تعالى ظنا وهذا حاصل في ظنية المتن فايجاب العمل باحد الظنين دون الآخر تحكم
ثم بقي ههنا كلام هو انه ان دلت الكريمة على وجوب الانذار الموجب على المتذر لكن من اين ان العمل بهذا الوجوب والعام به فمن شرط القطع

فی الاصول یحکم بانہ لابد من العلم بالمسئلة الاصولیة فهذا لا یلزم من الاجماع قال الاجماع انما دل علی وجوب العمل لوجوب الانذار لا العلم بصحته
یلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع علی وجوب العمل بالظن الحاصل بظاهر الکتاب بالتغیر فافهم فانه دقیق کانه یعرف وینکر واستدل
بقوله ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا فانه یدل علی انه ان جاءکم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بناء علی مفهوم المخالفة فلا یستطیع الحنفی
المنکر ایاه ان یستدل بها والغیر لو سلم فهو ظاهر ظنی قلنا ضعیفا فلا یصلح حجة فیما القصد فیه القطع ولک ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع الیه عترض
الغیر بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم یجیء فاسق بنبأ فلا تبینوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجیب بان ثبوت المفهوم
لئلا ینتفی الفائدة وفی هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال لیس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غیر فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل کلی یعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن فی تفاصیل مقطوع الاصل واجب عقلا کاخبار واحد بمضرة طعام
وسقوط حائط فانه واجب القبول وقول الرسول مبین للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبنی علی حکم العقل بالوجوب وقد مر
من قبل فلا ینتهض حجة ممن لا یقول به علی ان الوجوب وجوب العمل بالظن فی تفاصیل مقطوع الاصل عقلا ممنوع بل هذا العمل اولی عقلا نعم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فیجب العمل به احتیاطا ویمنع کون الاحتیاط واجبا مطلقا
الا تری لم یجب الصوم بالشک فی رؤیة هلال رمضان الشریف ولا یذهب علیک انه ما ادعی وجوب الاحتیاط مطلقا بل الاحتیاط فی المظنون
ولا شک فیه واما عدم وجوب صوم یوم الشک فلعدم الظن ههناک فالاحری منع کون الاحتیاط واجبا عقلا بل انما یجب فیما یجب سمعا واستدل
ثانیا لو لم یجب العمل بخبر الواحد لخلت الوقائع اکثرها عن الاحکام لان القرآن والمتواتر من السنة لا یفیان بجمیع الوقائع بل یفیان باقل القلیل
والجواب منع الملازمة لان الحکم عند عدم الدلیل عدم الحکم بالشرع وهذا یشتمل جمیع الوقائع الخالیة عن القطع اذ هو الدلیل فیتوقف او یعمل
بالاباحة الاصلیة علی اختلاف القولین کما قد مر والاظهر الاباحة فیما لا دلیل فیه بالشرع فلم تخل الوقائع علی ان فی تشریع الاجماع والقیاس
الوفاء بالاکثر فلا خلو الا فی اقل القلیل وفی کونهما وافیین تامل اما الاجماع فلکونه فی وقائع معدودة واما القیاس فلانه لا بد له من الاصل
المقیس علیه وهو لا یکون الا من القرآن او المتواترة من السنة والاجماع وهی غیر کافیة فتامل وقد یمنع بطلان التالی عقلا فان استحالة
خلو الوقائع عن الاحکام لا یظهر عند العقل وانما هی بالشرع لکن الاستحالة یظهر بالمثبت بالحسن والقبح العقلیین فی الافعال فانهما یستلزمان تعلق
الحکم بها من الشارع کما هو التحقیق عند محققی مشائخنا فتامل الروافض ومن وافقهم قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالی
ولا تقف ما لیس لک به علم وان یتبعون الا الظن قلنا فیه ابطال الشیء بنفسه لانه ظاهر ظنی ومقتضاه ابطال الظن فان قلت العام قطعی عندنا
قلت هذا النقض والزام لهم بناء علی ان العام ظنی عندهم فهاتان الآیتان مظنونتان فیحرم العمل فلا یصلح الحجیة وقد یقرر بانه لو صح العمل
بالمظنون لصح العمل بهاتین الآیتین والثانی باطل لانه ینفی العمل بالظن وفیه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا یوجب العمل
به عند لزوم المحال علی تقدیر العمل به ولا یلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتین الآیتین فافهم وتدبره وتذکر ما تقدم من الحل وقالوا
ثانیا توقف علیه وعلی آله واصحابه وازواجه وبارک وسلم فی خبر ذی الیدین بالقصر والنسیان حتی اخبره غیره فلم یعمل بخبر الواحد وهذا والخبر
عن رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وذریاته وبارک وسلم نص فی افادة الظن عن محمد ابن سیرین قدس الله سره العزیز عن ابی هریرة
رضی الله تعالی عنه صلی بنا رسول الله صلی الله علیه وسلم احدی صلوتی العشی قد سماها ابوهریرة ولکن نسیت فصلی رکعتین ثم سلم فقام

الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان الناس من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فربما سألوه ثم سلم فيقال نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل تحريم التكلم في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الدهلوي واما قوله لم انس ولم تقصر فمعناه لم انس في ظني ولا كذب فيه ولو سهوا كذا قال الامام النووي على ما نقل هو والله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانيا انما توقف للريبة لان الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبب العلم مظنة الكذب كما تقدم لا لانه خبر الواحد كيف وقد عمل بسائر اخبار الآحاد فتدبر **مسئلة** عند الجمهور خبر الواحد العدل مقبول في الحدود وهو قول الامام ابي يوسف رحمة الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرخي الشيخ ابي الحسن من الحنفية والبصري من المعتزلة واكثر الحنفية على ما في التحرير لنا الراوي عدل جازم روى في حكم عملي فيقبل روايته كغيره اي كما يقبل في غير الحد ومن العمليات ولعلك تقول الخصم لا يسلم القبول في كل عملي بل فيما اذا لم يمنع مانع وههنا الشبهة مانعة عنده والمقصود واضح فان خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى فيجب العمل به وهذا واضح وانما الاسم كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله السلام ادرؤا الحدود بالشبهات رواه الامام ابو حنيفة ومثله في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في الحد قلنا المراد درء الحد بالشبهة قبل اللزوم والمعنى ادرؤا الحدود باحداث الشبهات في ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة في الحد اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم الثابت في الذمة فانها غير مانعة كما في سائر ما على هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم جريان القياس في التقديرات الشرعية ان تم وقلنا ثانيا دليلكم منقوض بالشهادة لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب والجواب عنه ان امر الشهادة على خلاف القياس فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظني ايضا فلا يصلح اثباته لها ودوريا تخلص عن النقضين بان التعبد بالشهادة بالنص القطعي فيخص عن ذلك الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لانه اعتبار الاحتمال الناشي عن دليل وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم وقد يدفع هذا الجواب بان العموم الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وهذا انما يتم لو كان التخصيص بالكلام المستقبل الملاصق واثباته خرط القتاد وقلنا ثالثا انه منقوض بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطمانينة والشبهة بعدها غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل فافهم **تقسيم للحنفية** محل الخبر مطلقا من تقييد كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات او لا كالعبادات والمعاملات وهو اي خبر الواحد العدل مقبول فيها اي العقوبات والعبادات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فان حكمها الوجوب وهو عبادة كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة الماء بل يعمل بالتحري فان وقع التحري على الطهورية توضأ وان اخبر الفاسق بالنجاسة وفي التيمم احب وان وقع على النجاسة يتيمم واراقة الماء قبله احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض او ليس فيه الزام اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فما فيه الزام محض كالبيوع عند تجاحدهما ونحوها كدعاوي اخرى يشترط مع شرائط الرواية الولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ولفظ الشهادة والعدد كون المخبر من الرجلين اثنين او المرأتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكورة شرطا في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر الرجل عندها فسقطت وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادة

على الكافر اذ قلما يشاهد المسلم معاملة الكفار ففيه ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمة الله تعالى وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا تقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب صدق المخبر فاذا جاءت جارية واخبرت ان سيدها ارسل نفسها اليك هدية تقبل قولها ويحل وطيها وفعا للحرج فانه لو اشترط العدالة لاختل امر المعاش فانه قلما يجد الانسان عدلا يعامل معه او يبعثه بشهود اتي الهدايا كيف وكان عليه وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والحر والعبد وصح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبدا

ونحوهما

نصرانيا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان هذا الخبر سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمهما شيء من الدعوى فالوكيل والرسول من العادل والتاجر كما قبل يقبل قوله ولو فاسقا او عبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فقولهما قوله وشرط الامام في المخبر الفضولي احد شطري الشهادة العدد والعدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطي حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد فاسق نفذ تصرفه خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فتامل والاظهر قولهما وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار واحد فاسق او كافر فيه خلاف فقيل يشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان لم يات بها باخبار فاسق وبه قال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط في اخبار الرسول شيء وهو منقوض بالرواية فان راوي الحديث ايضا رسول الرسول والحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل لعينه لا لاخبار شيء بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا والحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لمكان الحرج العظيم فان وجود العدل ههنا قلما يتيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ويلحق بالبهائم فانهم مقدمة في شرائط الرواية فمنها العقل والتمييز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السن الذي يحصل التمييز فيه فقيل خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود بن الربيع كان حين المجة ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السنين مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير بسن فان العقل يقوى قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر سنه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا للتحمل بحديث لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولهذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما تعقل محمود بن الربيع سنة خمس او اربع وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل ابن عبد الله التستري لبعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات لا يبنى عليه الامر في الغالب نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء كمال العقل وهو ايضا مختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر سنه فادير سببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال ومعياره البلوغ سالما عن العتة والجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكمال للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين ويقبلهم عبد لهم

ابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان ابن بشير وانس ابن مالك رووا بانهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فعلم ان البلوغ ليس شرطا عند التحمل وانما اشتراطه عند الاداء فيجيء وجه واعلم ان عبد الله ابن عباس ولد بثلث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره حين وفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشرة سنة كذا في الاستيعاب وقال ابن عبد البر فيه فقد روينا من وجوه عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرأت المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام حجة الوداع فح لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة بسنة سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذا النعمان ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه وعبد الله ابن الزبير ولدا ثنتين من الهجرة وروى الطبري انه قال ابن الزبير النعمان ابن بشير اسن مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روي عن انس انه شهد بدرا فانما كان شهوده لا للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادمه رضي الله عنه فقد بان لك ان لا وجه في الاستدلال ان يقال لانهم سمعوا انهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان فلو لم يقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المصنف قال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للطلب لاحتمال التبرك والاعتياد بالرواية وهما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول رواية واداء لكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق يقبل والا لا قال في التحرير لا لطالة المعتمد في هذا الباب الصحابة ولم يرجعوا الى المراهق فهو غير مقبول اقول غاية ما لزم منه فقدان دليل ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه فالاحرى ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه في البطالة تهمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى ان يقال لم يقبل المراهق ان اهل قبا قبلوا قول انس ابن مالك وابن عمر وهما اذ ذاك صغيران في التحويل فاجاب بقوله وما اعتمد اهل قبا على انس وابن عمر ليسا قبل البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم قدم الشريف ابن عشر وكان تحول القبلة بعد ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا في صحيح البخاري فكيف يكون بالغا واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحول القبلة والعجب من شيخ ابن الهمام قيل ان الصحيح ان المخبر انس او ابن عمر وهما اذ ذاك بالغ والصحيح ان ابن عمر قبل البلوغ فالحاصل قد بان لك ان الامر بالعكس فالحق في الجواب ان الروايات في المخبر عنهما فان في رواية انس فيها رجل من بني سلمة وهم في ركوع في صلوة الفجر وفي رواية ابن عمر بينا الناس بقباء لصلوة الصبح اذ جاءهم آت الى الآخر فقيل هو عباد ابن بشر في التيسير قال الحافظ العسقلاني انه اخرج رواه ابن خيثمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيدا يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة ونهيك كزبير والذي يظهر لهذا العبد ان المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قبا والله اعلم ثم لم يسلم ان المخبر اياهم انس او ابن عمر فغاية

ما لزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة فان لتثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فممنوع بل قال لهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبرا فافهم ومنها الاسلام
اداء اي حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر
اجماعا ولانه يكفي للتحمل التمييز وهو ليس الا العقل وعقل الكافر غير موقوف واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وهو اي الفاسق بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا هو المؤمن المرتكب للكبيرة والبدعة المتضمنة كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر بها من التزمها
كالكفر عند الجماعة المكفرة اي عند من يكفر بها كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيرهم
اي عند غير المكفرة فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية
وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم
وسبي ذراريهم وفيها اي في البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدي من الشافعية
ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا حملوا الشهادة
الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدعي اذا
كان ينتحل نحلته فيتهم الباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته ايضا واما في السنن فقيل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان
المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داعي على التقول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك الباب فلم يرد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
كلماته الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا يقبل رواياتهم كما يدل عليه
قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا يقبل رواياتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد
ابن سيرين ان السنن دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
ان كان داعيا للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل
البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد
ابن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وحريز ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية
محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب
وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه فنفرض انه ليس بداع الى هواه
اما محال واما مناف للعدالة لا يقال انه محذور دينه في زعمه وايضا تنافيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم محمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسئلة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين
حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم العجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان
ما قال انما هو في البدعة الغير الجلية واما في البدعة الجلية فيقبل رواياتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه
وليس له عين ولا اثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى

نقد بان لو كان رواية اهل البدع مطلقا لا يقبل عند هذا الحبر الامام الهمام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البدع الذين لم يجوزوا الكذب واما المجوزون كالكرامية فلا يقبل رواياتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان الكذب فيهم اظهر واشهر حتى صار واضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من يحرق بهم ويحطه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم عند هذا الحال وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر المرويات الا موضوعة منقارة يشهد على كونها مفتراة عباراتها ومفادها وقد سمعت بعض الثقات يقول حدثني الثقة محمد طاهر الشاهجهانپوري اني كنت مشتغلا بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السنديلوي وكان رافضيا خبيثا وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الفرية وكان يخبأها مني وكان مخاصما الذ الخصام يجادلني كل يوم ويدعوني الى هواه فقدرته يوما الى اخذ ذلك عند غيبته فاخذته فطالعته فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع اهل السنة ثم اذا اراد يوم آخر المجادلة اياي قلت اياك والمجادلة واتق الله فان في مذهب امثالك جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسائلك فبهت الذي فسق وتنفر كر هذا العبد ظنا انه نسب في تلك الرسائل هذا القول الى الامام علي ابن موسى الرضا قدس سره واسرار آبائه الكرام وهذا كذب آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا بعض المتشيعين فليس المتشيعون من الامامية والغلاة بل هؤلاء المتشيعة هم الراوون لفضل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه على الشيخين صرح به ابن التيمية وغيره فافهم وثبت لنا ان تدينه لصده عن الكذب يعني ان اهل الهوى لم يخرج بهواه على ملة الاسلام فتدينه بهذا الدين لصده عن الكذب لكونه محرما في دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين بحل الكذب ومن ههنا قبل شهادة اهل الاهواء مطلقا الا الخطابية هم من غلاة الروافض تابعون لابي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم لزعمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذهبهم حل الشهادة لاهل جلدتهم فلا يقبل شهادتهم لاجل هذين التهمتين ولا كذلك الرواية اذ لا شبهة فيه اصلا كذا قيل قلنا اولا انه منقوض بالكافر فان الكذب محرم في دينهم ولا تدينهم بدينهم الباطل لصده عن الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر ايضا فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من باب الولاية وثانيا والحل ان دينه لا يصده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يضر هواه وهذا الآن بل دينه الهوى والشارة لا يهتدي به الى سواء السبيل بل دينه هذا الصدع عن الخروج عن هواه الذي هو عليه وهواه الذي يحرضه على المجادلة والخصومة وهي تفضي الى الوضع واليضا مذهبهم هو القيام على هواهم وعدالتهم لتصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فعدالتهم موقعة في شبهة الوضع ومبني امر السنة على الاحتياط المرتاد الامام الهمام اباحنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان على الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم المجادل في اخذ الحديث حتى قال بعض العرفاء ما كتبت الاحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البدع منهم ولقوله صلعم معطوف على ما حصل ما تقدم اي قبول اهل البدع الجلية بما مر ولقوله صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق قلنا الحديث غير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه رواه وما في الصحيحين عن سلمة ابن الاكوع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني انا البشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق الحجة فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له لشيء من حق اخيه فلا يأخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر فافهم قلت

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لا فان رسول الله صلعم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا نفهم منا اخذ الدين ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد
اصلا وما في المختصر انه متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم مدفوع بانه اي ظن صدق الفاسق او الكافر
غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فتدبر واندفع ايراد غير واف فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير
من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز غيرهم لمروتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختصر بان تخصيص الحديث لا يبطل حجيته
في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا ايراد ضعوح لا يرد شيء لكن يبقى فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات
فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واي فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل على قبول
اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المومنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من اخبث الخوارج واجيب بمنع الاجماع
على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاء من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوضوح اي وضوح البدعة
فليس هذا من البدع الواضحة بل جعل كثير اجتهاديا وهذا الجواب ليس من شيء فان امير المومنين وامام الاحسنين عثمان ابن عفان امام
حق ذو مناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه من اهل الجنة وبشهادته وبكونه ذا فضل عظيم وهو معصوم البتة لا ريب فيه
لاحد من المتدينين فقتله كبيرة عظيمة واستحلاله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مساغ للاجتهاد فيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فهي غير قوية
وغير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم وتثبت المحققون الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واي فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المتدين من اهل القبلة المدعي اتباع الدين المحمدي فاسقا بالاطلاق المتقدم
الذي عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشيء فان الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع
متجاوز عن الحد سالك سبيلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لانكر رسول الله
صلعم فان اتبع ارتفع ابتداعه والا كفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق بعد وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد تارك الصلوة من المومنين ولا يلزم منه ان لا يكون المومن التارك الصلوة بعد وجوده فاسقا كما هنا فافهم وتثبت وقد يجاب بان الآية
مؤولة بالكافر والفاسق الغير المأول والمبتدع فاسق مأول وهذا واه فانه تاويل من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير الجلية
لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفي زيادة الصفات فان الشريعة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة القائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكار امر واضح في الشرع فيقبل شهادته
وروايته اتفاقا لان هذه البدعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الهوى
مخاصم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب
عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلا فافهم ومنها رجحان ضبطه
وعدم تساهله في الحديث لبعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المص لان الضابط ربما تساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العدالة
يغني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتامل لتحصيل الظن ظن الصدق وطريقه ان يراقب بكليته الى لفظه ومعناه ويداوم عليه
ويثبت بمذاكرته حتى يؤديه وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجيء ان شاء الله تعالى ويعرف ضبطه بالشهرة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اي يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسيرة الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا كما يراقب الضابط فالقليل
لا يروي العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روي حديثا وتذكره ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابي هريرة الاكثار
في الرواية فانه ينافي الضبط ويخل بالعدالة قلنا العدل لا يروي الا ما يتيقن تذكره لانه لا يروي الا ما يذكره في الواقع لكن السامع لا يطمئن الا بالضبط
لاحتمال السهو والخطاء في اعتقاده التذكر وهذا لانه اذا لم يكن ضابطا وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع ولكان
عدلا لا يكذب بقصد فالكيف يطمئن السامع بروايته والحصول بمطابقة الواقع وليس الانكار للاكثار الا لان الاكثار يخاف معه ذلك اي الخطاء في اعتقاد
التذكر فافهم ومنها العدالة حال الاداء لا حال التحمل وهي اي العدالة ملكة التقوى والمروة والدليل على هذه الملكة ترك الكبائر من الذنوب
والتحلي بالمروة من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة خفية ادير الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة وانت لا يذهب عليك ان
المناسب للاشتراط هو الملازمة من حيث التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا
هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد تخلف عنها الاجتناب فهي لا ينافي اتيان كبيرة مرة فالملازمة
على التقوى بترك الكبائر والافعال الخسيسة هي الشرط لا ان الشرط حقيقة الملكة وهذا مظنتها كما في المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن
ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن اذا
لم يكن مسلمون اقل من النصف والسحر اي تعلمه والعمل به وبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل والاول المختار وجاء من الصحابة
ان تقتل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن للامر شرعي والالحاد
اي الظلم في الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي رضي الله عنه السرقة وشرب
الخمر نقل عن السبكي ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناد واما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهي يمين
على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح واراد به الاظهار بالسب فانه
مردود شهادة ورواية وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المتقدم من لم يظهر السب اما على التحقيق فالساب مطلقا مردود رواية والسعي
بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القراني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم بخلافه او لم يحكم بشيء والاول اشد
من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق
في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوي اضطربت الاقوال في عدد الكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هي الكبائر وما دونها صغائر والمختار
انه ليس المراد الحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
اخبر في كل مجلس ما اوحي اليه ولم ينحصر وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات او اكثر منها فهي ايضا من الكبائر واليه اشار المصـ
بقوله وقيل كل ما مفسدته كاقل ما روي مفسدة او زيد منه وهذا ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف
فان المفسدة فيه الهتك لكلمة الله والاول اشد فيه وقال ذلك الشيخ اما المثل فكشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا
وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالدين وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايذاء
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالدين ودلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

وحكم القاضي بغير الحق اكثر من شهادة الزور ظلما واثما وقيل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي وقيل ما قرن به في الشرع حدا ولعنا او وعيدا والى هذا مال
اكثرهم واليه اشار بقوله وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه وقال في الكشف وزعم بعضهم هذا القول ايضا وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة
وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالدين او اكثر اشعارا مثل اشعار الكبائر كقتل رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له وكوطئ زوجته وهو ظنها
اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهي كبيرة والا فهي صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صغائر اذا لم يصر عليها اللهم الا ان يريد ما عدا المنصوصة واغرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما امران اضافيان لا يعقلان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة
وهذا مشكل جدا فان الكبائر والصغائر متمائزتان بالذات وبالاحكام فان الصغائر يكفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء و
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات انتهى كلامه وما يخل بالمروة منها صغائر والتطفيف بحبة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث عليه
الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا بأس به قال ابن الصلاح مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروة ان لم يكن عن عذر ومنها
مباحات شنيعة كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه والحرف الدنية كالحياكة والصباغة وفي التيسير
في بعض فروع الشافعية ان اعتاد الحياكة وهي حرفة ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به ام لا ولبس الفقيه
قباء فانه عادة المسرفين ثم العدد ليس بشرط في الرواية عند الجمهور خلافا للجبائي من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد الشهادة حتى اوجب
في احاديث الزنا اربعة رواة الا اذا ايد بمؤيد فلا يحتاج ح الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل فانه يستدل برد عمر خبر
ابي موسى الاشعري في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها غير فارقة وربما يقيس
على الشهادة وهو غير سديد فان اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها ولا الحرية شرطا بخلاف الشهادة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشهادة اذ اشتراط الذكورة
فيه بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضيق وانما لم يشترط الحرية والذكورة والبصر اقتداء بالصحابة
رضوان الله تعالى عليهم وكفى بهم قدوة فانهم قد قبلوا خبر بريرة قبل العتاق وخبر عائشة الصديقة ام المؤمنين وام المؤمنين ام سلمة وغيرهما
وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر ولا عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يضره لعموم الحديث في حق الكل فيعم الراوي والمروي له وغيرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها
مختصة بالمشهود له والمشهود عليه نفعا وضررا ولا عدم الحد في قذف فانه يقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة وروي عن الامام
ابي حنيفة في رواية الحسن خلافه اي عدم القبول وان تاب قياسا على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول ابي بكرة رض
فانه قذف مغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة مع كونهم محدودين حين قذفوا عائشة
الصديقة فبرأها الله تعالى وكذبهم الله حين افترى عبد الله ابن ابي المنافق لكنهم تابوا عن هذا الامر الشنيع ولا اكثار من الحديث
كيف وان زبيرا رضي الله عنه لم يكثر رواية الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذ العدالة هي السبب لعدم الكذب
وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه او العربية او معنى الحديث نعم اولى وعندنا يشترط الثالث وليس الخلاف في
العلم بالمعاني الشرعية وعلة الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي لان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يتعدى بالضبط الا من

او معرفته بالمعنى عادة الم تر انه لم يقصد احد من الكسبا قراءة متن الحديث من غير معرفة المعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فنفي النقل من
لا دراية له في فهم المعنى ريبة التساهل وعدم الضبط حقه حتى لو علم بجهل له قصد لضبط المتن مثل القصد لضبط متن القرآن لقبل روايته لكنه
لم يوجد بعد ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو متعد ولازم وبالتشديد فيهما قال الاصمعي وقال المخفف لازم والتشديد للتعدية على الاول
للمبالغة والتكثير النضر والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى الله امرأ
سمع مني حديثا فوعى فأداه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داؤد ورواه الترمذي والشافعي
والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلا ضابطا اولا والمقصود ههنا تحصيل ضابط للسامع ليفيده عليه ظن الصدق ودعا
للمرية ريبة تعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول
السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف واذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق
فلا حجية فتدبر وربما يستدلون بان مبنى القبول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر وتذكر ولا الاجتهاد ايضا فلا فالبعض تحقيقه
عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او
حديثين وسيجيء حاله فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول يترك به القياس الا
اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الراي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن ابان والقاضي الامام ابو زيد وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى
انه كالاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة يعني ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة
واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد روي ذلك المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
احتمل الخطاء في فهم المعنى المراد الشرعي وان كان هو عارفا باللغة واذا خالف الاقيسة باسرها وانسد باب الراي قوي ذلك الاحتمال قوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما تبتلى العوام والخواص مخالفا لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمدا الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال لحديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه
وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن تعد او لا وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون
بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة
وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة وبقي دليلنا سالما عن المعارضة
وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فبقبلهما اولى ان لا يفوت كذا قرر شارح كلامه وفيه
تامل ظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته فانه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس
وفتواه كما روي في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

هو ليو جمع الحق وكان سلمان لايستفتى عنه فهذا ليس من الباب في شيء وفي بعض شروح الاصول بالامام فخر الاسلام قال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اعلام المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتامل فان فيه تاملا فاذن الحق في دفع استدلال الشافعي رح ان الحديث مخالف القرآن حيث قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والقيمة المعتمد عليها الاجماع والنص معارض للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهي الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عيسى ابن ابان قالوا القياس معارض لذلك الخبر والحجية مع قيام المعارضة فتقبل في الجواب لا تعارض بل القياس ضعيف فانه راي محض فلا يعارض الحديث والقياس منقوض بخبر الفقيه اذا خالف القياس فاجيب احتمال عدم الفهم جائز من غير الفقيه ففي الخبر شبهتان فصار مثل القياس بل انزل منه اقول ذلك اي عدم الفهم في الصحابي وهو حين طال صحبته من ابعد البعيد وهذا لو تم لدل على كون كل صحابي فقيها وليس كذلك بل التحقيق ان عدم فهم المعنى اللغوي بعيد كل البعد واما عدم فهم معنى الشرع المنوط بالعامل فغير بعيد بل واقع كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها بالاعتداد في بيت عبد الله ابن ام مكتوم ان لا سكنى لها بل للمبتوتة اصلا ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها انما كانت لكون بيتها زوجها عورة والكل في شرح المسلم والحق ان الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوي على الضعيف وهي غير منضبطة بل قد يكون في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقا وسياتي في مسئلة التعارض بين الخبر والقياس هذا الامر على الحجة التي سلفنا فائدة اكتفوا في هذه الاعصار لطول الزمان وكثرة وسائط السند عن جميع الشروط بكون الراوي مستورا فان تحقق العدالة [illegible] في هذا الزمان وقلما توجد وجود سماعه بخط ثقة موافقا الاصل تحقيقا فان الضبط كما ينبغي ايضا متعذر وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولكن الفوائد كتبنا اولا الحاجة العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون حكم العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الراي واشار الى تحرير النزاع بقوله الاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن ما لم يظهر ضدها او الاصل الفسق فلا يظن العدالة وكذلك ان تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايهما اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوي ولا يكتفى بالظن الضعيف فانه لا يغني من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فلذا ظن العدالة من الاصالة لا يكفي منها كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فينبغي ظاهر الرواية وهو هذا الا ما ذكره الى ما ذكرنا [illegible] الامام فخر الاسلام لقوله وهي نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل في الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة فقيل الفسق مظنون لانه الاكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في الصدر الاول فمن اكتفى بظاهر العدالة وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول مخالفة لما في المعتمد وايضا لا تيسر من احد دعوى كثرة الفسق في الصدر الاول فالمراد [illegible] النزاع [illegible] الاول لحيف كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله ولا يصح فيهم احتمال العياذ بالله [illegible] الكثرة [illegible] اعوان السلاطين الظالمين اكثر بكثير من باقي الرجال فاين كثرة العدالة لغيرهم الكذب كان قليلا الا [illegible] صاحب الشرح

صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه ولو سلم كثير الفسق في ذلك الصدر فيمنع كثرة الفسق في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فافهم
فان قيل لقد ظهر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارية على ما يفاده فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكة لكن
المراد ههنا اي في شرط قبول الرواية هي السلامة عن الفسق وان لم يصر ملكة اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
الظن فيجب اعتبارها ولا ينتظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفا زمن الصبى وبعده ما عصى فيقبل شهادته حتى يعصى ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثالثا فلان الفاسق اذا تاب يقبل شهادته ما دام تائبا بلا انتظار ملكة فالملكة ليست شرطا للقبول واما رابعا فلان الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملكة ليست عدالة واما خامسا فلما اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته وامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فاكتفى عليه وعلى آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده سيئة فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكة والمذكورات اسناده والجواب انه هب ان الشرط ليست الملكة بل اقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس
لانه هو المرجح للصدق وغير موجود في المستور واما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة المستورة
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات حين المعاملات واما قبول شهادة التائب فمشروطة
بان يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابي فلفظ ما روي في السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلما من قبل واما تقرير الشهادتين فللتقوية
الشهادة باليمين فتدبر فذلك ترجح العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرة الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا ويولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يظهر خلافه فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق فتأمل والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المقدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل بقاء ما كان على ما كان وثانيا بان هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي [illegible]
للدفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة بقاء ما كان على ما كان انما هي اذا
لم يعارضها معارض وههنا العدالة والكفاءة اصلا لكن ملازمة غلبة الهوى على الانسان يعارضها فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل
على مخالفة الهوى فافهم وتثبت مسئلة تعرف العدالة بامور منها الشهرة والتواتر كمالك الامام والاوزاعي وعبد الله بن المبارك
ونظرائهم كالامام الهمام ابي حنيفة وصاحبيه [illegible] والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر الائمة الكرام قدس سرهم لانها فوق
التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا اي لاجل كون الشهرة فوق التزكية انكر احمد بن حنبل على من سأله عن اسحق ابن راهويه
[illegible] سئل ابن معين عن ابي عبيد فقال ابن معين ابو عبيد يسأل عن الناس وانت تسأل عنه يعني انه

١٠

مشهورا بالعدالة حتى يجعل مزكيا وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي اخبار العدل بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكي الفاظ التزكية
والاشهر بين اهل الحديث ان ارفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط ثلثها التوثيق للعدل فان تلك الالفاظ ليست منبئة عن العدالة
فلا بد من علمها لوجه آخر ثم بعدها ثلثة الفاظ مامون صدوق لا باس به ثم بعدها صالح شيخ حسن الحديث صويلح والاشهر في الجرح اسوأها كذاب
ووضاع ودجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ومنه اي مما يلي المرتبة الاولى للبخاري فيه نظر ثم بعدها رد واحاديثه مطرح ليس بشيء ففي هذه
التزكية الجرح لا حجية ولا تقوية اي لا يصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه ولا يتقوى بالغير فيصير حجة ثم بعدها ضعيف منكر الحديث
واه ثم بعدها فيه مقال ليس بمرضي لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانيد لينظر فيما توافقه لفظا ومعنى من ذلك
الصحابي الراوي او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف
هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التحرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق التي كلها ضعاف من الفسق الى الحجية
اصلا لان خبر الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة للقبول
نصيبه وانما كان الريبة لقصور الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وبنى هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول التعدد
قد يوجب تواتر القدر المشترك كما مر وحجيته غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق وغيره سواء
فتأمل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان تعدد الطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحادية يوجب الحجية في الضعيف لغير الفسق دون الضعيف
به واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به ولا يعمل بكل واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق مانع و
موجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوي والشاهد العمل كما اذا كان الخبر صحيحا فاترك العمل به صوابا
تركه او صحيحا فانه بالحرمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فلعل ثمة معارضا لاجله ترك العمل او علم بالنسخ
فلا يدل على فسقه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى ولا جرح ايضا بحد لشهادة الزنا لعدم النصاب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد لانه يره وعليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادة ابي بكرة انه ارتكب جريمة افشاء حال
المسلم مع عدم حسبة لاقامة الحد باللسان تجوزي لعدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فتأمل فيه ولا جرح ايضا بالافعال المجتهد
فيها كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث واكل متروك التسمية عامدا فانه لا معصية عنده وهيا مباحة وقد نقل عن الشافعي رحمه الله
في شارب المثلث احده واقبل شهادته لكن ينبغي تقييد المسئلة بما اذا عمل بموافقة رأيه واما اذا ارتكب بما رأيه الحرمة فينبغي ان لا تقبل
كحنفي في اكل متروك التسمية وشافعي في شرب المثلث ولا جرح ايضا بعدم اعتياد الرواية فان الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيئا
منهما وايضا ان زبيرا رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بها وكذا بلال ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الامام الهمام الشهير
بالمشرق والغرب ابي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف لكونه غير معتاد بالرواية وايضا قالوا انه قد اخذ دفتر شيخه حماد رضي الله عنه
فيروي منه انظر بعين الانصاف اي طعن في هذا فان الرواية عن المكتوب آية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح
ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح المحدثين كسمعان ليس له راو غير الشعبي فان المناط العدالة والحفظ
لا التعدد الرواة وقيل لا يقبل عند المحدثين وهو تحكم وقيل ان كان عادة هذا المتفرد النقل من الثقات يقبل وقيل ان زكاه احد

من الائمة لتقبل وهذا قريب من المختار ولا جرح الي بجهالة السن لعدم دخل السن فيما هو المناط ولا جرح ايضا بالتدليس بايهام الرواية عن المعاصر
الاعلى وهو يعني الادنى المشارك له في الاسم او اللقب بالسماع عنه لقيا او لا او التدليس بذكر شيخه باسمائه لايهام العلو اي لايهام ان
شيخه عال او لايهام الكثرة اي لايهام ان شيوخه اكثر وعدم الجرح بهذين التدليسين انما هو على الاصح من المذاهب وذهب كثير من المحدثين الى
ان التدليس جائز وهو وجه عدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه ووجه الكراهة ظاهر ومن يرى التدليس جارحا يراه
معصية كبيرة حتى قال بعض اهل الحديث لان ازني خير من ان ادلس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل اذ لا دخل فيه للرأي واما الحديث الذي
وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا فالاكثر من المحدثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس وقيل هذا مبني على ان رواية الثقة هل هي
ام لا وفي كون رواية المدلس توثيقا تامل واما التدليس باسقاط ضعيف وهو ثقة عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط
مختلف فيه عندنا واسطة كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيضر عند نفاة المراسيل لجهلها واما عند من يقبل المراسيل فتقبل لان جزمه بالرواية
توثيق للمسقط كما في المرسل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدرة والصحيح عدم سقوطه اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية
ما فعل الرواية عن المجهول ولا عاقبة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من يسقط
معاصرا والا فلا تدليس فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحاكم بشهادته وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما عدلين شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند آخر والا يكون هو ثالث الشهداء ومن المعرفات ايضا سكوت السلف عن الطعن عند
اشتهار روايته اذ لا يسكتون لعدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض من السلف ورده آخر
فالكثير من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها
طلق فبت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها النفقة والسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فردها امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت وام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امرها بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن لزوجها بيت
غيره اي عورة ومعنى ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم فان قلت تظهر من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا لو صحابيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه لرد رواية الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض قلت سيجيء ان حكم العدالة انما هو
في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل طويل الصحبة اما فقيه او معروف بالرواية نعم يرد على من سمى الصحابي لمن صحب
ولو ساعة مع ان الصحبة ايضا محل بحث ولا يلزم من المعاصرة الاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما سيجيء ان شاء الله
تعالى اراد ابطاله المصنف فقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيقه [illegible] قد يكون لوجدان معارض اقوى او [illegible] او العلم باتساقه او لعدمه شرطا زائدا في وجوب
العمل على العدالة [illegible] مع قيام هذا الاحتمال [illegible] بالجرح بل لان الظن ايضا كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا ومثلوه بحديث

معقل بن سنان انه صلی الله علیه وعلی آله واصحابه الصلوٰة والسلام قضی لبروع الاشجعیة حین مات عنها زوجها قبل التسمیة بمهر کانت مفوضة بمهر المثل
لابن مسعود حیث کان حکم بهذا فلما سمع الحدیث سر به وقد مر تخریج ہذا ورده امیر المؤمنین علی رضی الله عنه قائلا ما نصنع بقول اعرابی
بوال علی عقبیه حسبها المیراث لا مهر لها و اثر امیر المؤمنین لم یظهر ثبوته فی کتب اہل الحدیث والذی مر من روایة الصحاح لا یدل علیه وقال
العینی فی شرح الکنز قال ابن المنذر لم یصح ہذا عن علی وقال الشیخ ابن الہمام ان امیر المؤمنین لم یلق معقلا حتی یخالفه وکان ہو رضی الله تعالی عنه
لا یری العمل قبل التحلیف ثم لو سلم ففیه جرح فی معقل لا سکوت عن العمل فلیس المثال مطابقا الا ان یقال لعله رضی الله عنه اراد توصیف
الجنس یعنی انه اعرابی والاعراب فیہم البول علی العقبین ولم یرد ان ہذا الاعرابی شانه ذلک فغایة الاخبار لعدم معرفة الحال لیس فیه
تبیان الجرح وقد یقال ایضا انه لم یستدل به ابن مسعود رضی الله عنه بل انما کان سره لمطابقة فتواه بالرای الحدیث فغایة القبول
بوجه ما التقویة بالرای او غیره من التابعات وہذا اشبه بالجدل ثم ہہنا الحدیث لیس مما تفرد به معقل ابن سنان بل رواه معقل بن یسار ایضا
وقال العینی الاختلاف فی اسم الراوی لا یقدح اذا کان الراوی مشہورا وقال ہو ایضا قال البیہقی جمیع روایات ہذا الحدیث واسانیدها صحیحة والله اعلم
وفی روایة العدل عن المجہول مذاہب احدها التعدیل یعنی ان الروایة تعدیل له فان شان العدل ان لا یروی الا عن عدل والثانی المنع ای
لا یکون الروایة تعدیلا لجواز روایة تعویلا علی المجتہد بانه لا یعمل الا بعد التعدیل والثالث التفصیل بین من علم من عادته انه لا یروی الا عن
عدل فیکون تعدیلا او لا من عادته ذلک فلا یکون تعدیلا وہو ای الثالث الا عدل وہو ظاہر مسئلة الجرح والتعدیل یثبت لواحد
ای بتزکیة واحد عدل فی الروایة ویثبت باثنین فی الشہادة فی تزکیة العلانیة عندہما وفی السر ایضا عند الامام محمد وعند الاکثرین
الائمة وہو المختار وقیل یثبت باثنین فیہما وقیل یثبت بواحد فیہما وعلیه القاضی ابو بکر الباقلانی لنا اولا کما اقول قول العدل مرجح
تعلیما فیظن الصدق فی اخباره والعمل بالظن واجب فیجب العمل بقوله فیقبل فالقیل منقوض بالشہادة قال واما الشہادة فاخلق
بالاحتیاط لکثرة البواعث ہناک عن المساہلة کالصداقة والعداوة فشرط فیہا العدد وفیه ان العدد لا ینفی المساہلة ایضا بل غایته
الظن القوی والظن کان حاصلا بالواحد ایضا وایضا فتزکیة السر والعلانیة متساویتان فی وجوب الاحتیاط فالاولی ان الشہادة شرط
فیہا العدد بالنص وتزکیة العلانیة شہادة یعنی لاختصاصه بمجلس القضاء کالشہادة وایجابها علی القاضی الحکم مثلها فاعطیت حکمها وثانیا
لا یزید شرط علی مشروطه ولا ینقص عنه بالاستقراء والتزکیة شرط الشہادة والروایة فلا یزید علیہا ولا ینقص فیکفی فی الرواة تزکیة
الواحد لقبول روایة واحد ولا یکفی فی الشہود الا تزکیة اثنین ومن ہہنا ای من اجل ان الشرط لا یزید علی المشروط صح علی المذہب
الاصح تزکیة کل عدل ولو کان عبدا او امرأة لانه یقبل روایة کل عدل ولمانع ان یمنع الاستقراء وایضا لو تم لدل علی اشتراط العدد فی
تزکیة السر ایضا وایضا یرد شاہد الہلال ویکفی الواحد فی شہادة ہلال رمضان وبالسماء علة ویرد شہود الزنا ویجب فیہا الاربعة فان تعدیل
فیہا باثنین لا اقل ولا اکثر فقد زاد الشرط علی مشروطه فی الصورة الاولی وانتقص فی الثانیة واجیب بان الزیادة کما فی تزکیة شاہد الہلال
والنقص کما فی تزکیة شہود الزنا بالنص لا یقدح فیما ہو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتین مستثناتان عن الاصل الکلی وہو لا یقدح
فتامل وفیه انه لم یدل نص علی اشتراط العدد فی المزکین ولا دلیل آخر یخرج عن ہذا الاصل وان کان فلا بد من الابانة المعدود قالوا التزکیة
شہادة وکل شہادة لا یکون الا فیہا اثنان فیتعدد وعورض بانه اخبار فلا یتعدد کسائر الاخبارات فرجح بان الاحتیاط فی ایجاب العدد
فعورض بان الاحتیاط فی الکفایة بالواحد لان فیه ایجابا علی الاحوال ویدفع بان شرع ما لم یشرع شر من ترک ما شرع کذا فی التحریر فلم یتفق

بالواحد ايلزم تفويت الايجاب عند التعديل واحد هو تشريع غير المشروع لو كان العدد مشروطا ولو شرط العدد ويلزم ترك العمل بعد هو ترك المشروع ان
لم يكن شرطا فيكفي الاكتفاء بالواحد احتياطا تشريع ما لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياطا بالاجتناب عنه مع احتمال ترك المشروع والاول
شر من الثاني فلا احتياط في اشتراط العدد وفيه ان في اشتراط العدد احتمال ايجاب ما ليس بواجب لم يجب من قبل لو كان بالواحد كفاية ففيه ايضا تشريع
ما لم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة ما لم يكن مباحا لو كان العدد مشروطا فاستويا اقول والحق لو تم هذا لاوجب العدد في الرواية ايضا
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع ما لم يشرع وهذا اخبار ولو كان منقوضا وترجيح ايجاب الاثنين في الشهادة
وليس بل منقوض وابطال الترجيح بالاحوطية مرح لا ورود له اصلا وقد يدفع بان الشهادة اخص من الاخبار فانها اخبار خاص فاعتبارها
اتم من اعتبار الاخبارية فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا الصحيح القياس على سائر الاخبارات كذا قيل في حواشي
ميرزا جان اقول مراد المعارض بانه اخبار مغاير للشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد ولنا القبول فيه
مسئلة اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو حكما لما روي عن علماء الشافعية فانه وان لم يكن مبينا لكن انما قال
بعد التثبت فهو معرفة الجرح على الخصوص فهو في حكم المبين بخلاف التعديل يكفي ان التعديل يقبل غير مفسر الجرح وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبينا بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التبيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذي بصيرة في الجرح والتعديل
ونسبه المصنف الى الامام ان كان المزكي عالما كفى الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما وبعضهم نقلوا مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلقا فمذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم المشهور لما كان هذا بعيدا جعلوه فانه لا يليق بحال احد ان يقبل الجرح او التعديل ممن لا معرفة
له بحال العدالة وهو يعين واحد والله تعالى اعلم والحق ان هذا الاختلاف بين المذاهب في المسئلة اجتهادية لا قطع فيها في جانب لنا التعديل لا يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المحرمات الشرعية والاتيان بالواجبات وتفصيلها لكثرتها متعسر على المكلف به بخلاف الجرح
فانه الاخلال بواحد من الامور الشرعية وتعيينه غير متعسر ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان المجتهد جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كمن اعتقد الاباحة
جرح بما ليس بجرح في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عنه فلا يقبل الا من علم صحة اعتقاده ولا يعلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط لوجوب البيان هو الاختلاف في نفس الجرح انه جارح ام لا لا وجود الاختلاف في كون ما جرح به معصية
او لا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامدا حتى يرد ان الارتكاب بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة والحاصل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج الشافعية
بان للجرح اسبابا وفيها اختلافا كما مر تقريره فيظهر من بعض كتبهم ان مناط الاختلاف نفي حرمة سبب الجرح فلعل المزكي رأى رجلا يلعب
بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقا عند المجتهد فلا نقلده وبهذا افترق عما سلف فيرد عليه ما اورد ولو حمل على ما مر فالمغايرة
بما ذكروا في دليل التعديل بخلاف العدالة فانها الاستقامة في الدين ولا يختلف فيها اصلا ففيه ان اجتناب الجرح اسباب للعدالة فالاختلاف
فيها الاختلاف فيها والجرح والتعديل سيان وهذا ظاهر جدا وما في الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان توثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق ففيه انه ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن مهدر شرعا
بالاجماع فان رب فاسق تارك الصلوة لا يتعاطى الكذب بل يظن بصدقه ظنا قويا فلا يقبل خبره اجماعا وان اراد التوثيق بالصدق مع

من جهة انه لا يتعاطى محذورا دينيا فظاهر ان رب محذور عند رجل غير محذور عند آخر فرجع الاشكال القهقرى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
ان الجرح انما يثبت بالفسق في الجملة وهو مختلف واما التعديل فانما يثبت بارتفاع الفسق مطلقا وهذا مما يشوبه شبهة واختلاف فيه ان ارتفاع
الفسق مطلقا انما يكون باجتناب كل محذور ولو في مذهب لتم لكنه ليس كذلك واعترض بان عمل الكل الائمة في الكتب على ابهام التضعيف الا قليلا
وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الراي في الاسباب
اسباب الجرح والتعديل فابهامهم كتفصيلهم حتى لو عرف رايهم بخلافه لا يقبل ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد ابن حميد ولم يقبل الضعف
ما تفوه الدارقطني وامثاله من اهل التعصب في ذلك الامام الهمام الحبر صدور هذا الامر الفظيع منه ولم يخف الله تعالى حفظنا الله عن مثله
وهذا الجواب اولى مما قيل انه اي التضعيف المبهم وان لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل وذلك
اي كونه غير اولى لان قول العدل لم يزد على الجهالة والجهالة والتوقف كانت من قبل ولقبا ه عليه لقباره على ما كان فلم يكن بجرحه تاثير
مع انه انما ترك لجرحهم فقد يرد العاكسون قالوا كثيرا ما يتصنع الرجال في اظهار العدالة وكثرة التصنع مرتب في العدالة فلا بد من التفصيل
بخلاف الجرح فانه لا يتصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فان قلت ان قوما من اولياء الله تعالى قدس سره اسرارهم لا يميلون عن الامور الشرعية
اصلا وحاشاهم عن ذلك لكن يتصنعون في اظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فيتنفرون عنهم كما حكي عن قطب الاقطاب الشيخ ابي يزيد البسطامي
في مبدا حاله لما جمع عليه القوم بالانقياد واراد الاعتزال ولم يكن يتيسر فاكل بحضرتهم في نهار شهر رمضان وكان هو رضي الله تعالى عنه
مريضا ولم يكن عالمين به فتنفروا وانفر حمار الوحش قلت هذا قليل جدا فلا يقاس عليه اذ مبنى الامر على الكثرة على انه يظهر حالهم عن قريب فيرتفع
الاشتباه فافهم قيل غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح ولا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
الاختلاف في الاسباب كما مر اقول لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لانتفاء
التصنع هناك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانه يختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرحنا من قبل فافهم نعم يرد عليه انه اي اختلاف العدالة
ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرتفع به شبهة التصنع فان الامر الباطن مما لا يطلع عليه بل يستلزم التحري للمزكي فيظن بامارات
ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والا فلا فافهم المثبتون قالوا الاطلاق موجود ولازمه مع الشك للالتباس في الاسباب اسباب
الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان وجوابه
ان هب ان مقتضى الاختلاف ايجاب التفصيل في الجرح مع التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
كما في المختصر بان قول العدل يوجب الظن فكون الاطلاق ملازما للشك ممنوع يدفع بان افادة الظن على تقدير عدم المانع عنه وقد وجد المانع
عنه لاحتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح في العدالة قادحا فيها للاختلاف والحاصل ان العدالة لعارضها احتمال الغلط
للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض يوجب الشك فثبت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح والتعديل
من غير بصيرة تلبيس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف تدليس فلا يصح منه ايضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد عن بصيرة فيقبل
اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس ثانيا في البصيرة بالفن قد فرض المزكي بصيرا

كما مر في نقل مذهب القاضي وهذا الرد انما يتوجه الى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر ولو كان مزعوم المجيب ان القاضي يجوز قبول الاطلاق
في العدل مطلقا كما هو المشهور فلا توجه له اصلا على ان البصيرة انما هو بمعرفة اسباب الجرح والتعديل لا معرفة جميع مواضع الخلاف فافهم وانا نجوز
بالاعتبار على اعتقاده يعني ان المزكي انما يزكي على اعتقاده فان اعتقده مجروحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به فيجوز ان يكون خطاء في
فلا تلبيس ولا تدليس قوله انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فيعدل او يجرح على اعتقاده لا لمذهب الحاكم في الشهادة
والمجتهد في الرواية فانه لو كان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقاده بل يجب العمل
عليهما بقبول الاطلاق وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اي المجتهد والحاكم فتدبر
وفيه تامل فان مبنى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو برائه وفي اطلاق الجرح لم يعلم انه موافق لرائه
ام لا فيلزم لا على ان الجرح من الجارح او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد حتى لا يعلم الجارح او العدل مذهب المجتهد حين التجريح او التعديل
بل ولا يعلم وجوده راسا فتحصل كلام المجيب ان المزكي انما يجرح او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يرى المجتهد ما يراه جرحا جارحا وكذا ما يراه
تعديلا لا يراه تعديلا لاختلاف في الاعتقاد فلا تلبيس عنه ولا تدليس وربما يورد انه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدالة
القيام بطاعة الرب والفسق الانحراف فالاعتبار لمذهب الراوي او المعدل فان عمل محذورا في الدين في مذهبه فاسق البتة يخاف الكذب
بهتكه حرمة الدين وان اتى بما ليس محذورا عنده وان كان محذورا في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمزكي ان جرح من غير بصيرة بمذهبه وجرح به وحتما لاتيان محذور الدين على مذهب نفسه فقد لبس وان كان عارفا بمذهبه
واطلق فقد دلس وفيه انه لا يتوجه الصواب اصلا فتامل فيه فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وان يكون
منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه
بانه ضعيف في الحديث واي شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقي خائف من الله تعالى وله كرامات شهيرة فباي شيء يتطرق اليه الضعف
فتارة يقولون كان مشتغلا بالفقه انظر بالانصاف اي قبح فيما قالوا بل الفقيه اولى بان يأخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهما مع
ان حمادا كان وعاء للعلم فالاخذ منه اغناه من الاخذ عن غيره وهذا ايضا اية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكثر الاستاد لئلا يتكثر الحقوق فيخاف
عجزه عن الايفاء بها وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والراي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن ابي شيبة رحمه الله تعالى في
كتابه بابا للرد عليه وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم فبالرأس والعين وما جاء من اصحابه فلا اتركه ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالاخالة
والمصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اقوال الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
في عصره لحاجته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا الا بعث من هوى الطاعنين منهم والحق ان الاقوال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهمام المقتدى للانام كلها صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها ولا ينطفي نور الله بافواههم
فاحفظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر الفظيع انهم كانوا قاصري الفهم يجدون ظواهر الفاظ الحديث ولا يدرون فهم بواطن المعاني
فضلا عن المعاني الدقيقة التي تعجز عنها افهام المتوسطين وكان هذا الحبر الامام مؤيدا بالتاييد الالهي متعمقا في بحار المعاني اخذا للآلي

عن قعر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه احد الا احاد من المويدين بتائيد الله وهولاء الطاعنون لقصور فهمهم عجزوا عن ادراك مافيه فتنفروا عما فاق تنفر الحيوان الوحشي وظنوا
شيئا فريا وحكموا انه خالف الحديث فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قصب الاقطاب الذي
قدمه على رقاب كل ولي الله محي الملة والدين ابن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسيد هذه الامة الشيخ
عبد القادر الجيلاني اوصله في اعلى الجنان وبوانا في جواره ووقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة ويقال انه كان يكاد في مرض الموت ان يسلب
ايمانه فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب والقصة مشهورة ومسطورة في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي وكرامات هذا القطب متواترة
لا ينبغي ان ينكرها الا معاند سفيه فاحفظ الادب في رجال الله تثبت

مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر او المعدلون عند الاكثر وقيل ليس التقديم للجرح مطلقا
بل التعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين ومحل الخلاف اذا اطلقا وهذا على راي من يقبل الجرح المبهم واما على ما هو
فلا اعتبار له تفصيل التعديل الا اذا علم صحة الراي او عين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه للظن لا لليقين اما اذا نفي يقينا كما اذا عين
الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو او هي تلك البلدة قط او مات هي قبل لقائه فالمصير الى الترجيح اتفاقا
لا انه يقدم التعديل حينئذ اذ لا ترجيح لقول المعدل ولو قال المعدل هب انه فعل ما قلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسن توبته قدم التعديل
اتفاقا لكون الجارح غير مكذب ولا المعدل لنا في تقديم الجرح على التعديل الجمع فيما بالصدق المعدل والجارح لان العدالة ظنية لا عليها
بالنظر الى الظاهر فان العدل لم يلازمه اناء الليل واطراف النهار مع ان باب التصنع القبيح مفتوح فمقصوده ان المعدل الظن بالعدالة فانه
لا يمكنه الا الاخبار بحسب ظنه والجرح انما يكون بارتكاب امر من محذورات دينه وهو يتحقق بالمعاينة فالجارح مخبر عن علمه فلا يلزم تكذيب المعدل

اقول هذا انما يتم على ان الجرح لا يجوز عن ظن فانه لو كان عن الظن ابطل الظن بالظن فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح ان تم عدم جواز الجرح
بالظن تم البيان والا لا يمكن بل ينبغي ان يعلم انه لا حاجة الى ذلك فان للجارح قوة العلم من علم المعدل فانه انما يعتمد على ظاهر الا مرة
حسن الظن والجارح يدعي ارتكاب المحذور ولا يمكن للمعدل من نسبته المحذور اليه الا عن تفتيش بالغ لو العلم به عن دليل او الظن به عن امارة
قوية وهذا القدر يكفينا فافهم ولنا ايضا ان الجرح مثبت والمعدل ناف وللمثبت قوة فافهم + + + + + + + + + + + + +

فائدة قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء الاقسام في نقل حال الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف ولا
ولا على تضعيف ثقة في الواقع ولعل هذا الاستقراء ليس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازي فلا شعبة صدوق في الحديث قال
ابن عيينة لان المسندر بالقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا تقبل ذلك قتادة سيل ابو زرعة منهما من تكلم في محمد بن اسحاق هو
صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن اسحق قال سفيان ما سمعت احدا يتهم محمد ابن اسحق وروى الميموني عن ابن معين
قال النسائي ليس بالقوي قال الدارقطني لا يحتج به وبابيه قال يحيى ابن معين تركه متعمدا ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال
سليمان التيمي كذاب قال مالك دجال من الدجاجلة قال وهب بن خالد كذاب قال هشام بن عروة كذاب فانظر فانه هو ثقة فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه ثم ان
ضعفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم

مسئلة الاكثرون اهل القبلة هم اهل السنة والجماعة المعاصرين بالصحابة قالوا الاصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية خرص بركته
من المسلمين منهم عدول وغير عدول يحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي قتل امير المومنين عثمان رضي الله عنه

يعني معاوية على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير معين لان احد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ولا تعيين بعدم العلم وفيه ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بني على اجتهاد كل مع والاثابة لتفسيق احد ويمكن ان يكون مرادهم ان الداخلين في الفتنة غير متعينين فلا بد من التزكية ليعلم ان اياتهم داخل واي خارج وفي شرح المختصر حرر هذا المذهب بانه يزكي غير الداخل واما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان اراد ان غير الداخلين يزكون وانما هو بعينه مذهب المخالف الاول ويأبى عنه كلمة الثانية وان اراد ان الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس مذهب احد واعلم ان قتل امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه من اكبر الكبائر فانه امام حق وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بانه يقتل مظلوما وقد افنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يقتل احد من الصحابة رضوان الله عليهم سيدنا عثمان رضي الله عنه ولم يرض به احد منهم ايضا بل جماعة من المنافقين اجتمعوا كاللصوص ففعلوا ما فعلوا وانكر الصحابة كلهم كما ورد في الاخبار الصحاح فالداخلون في القتل او الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من اهل الحديث وقال المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ولم تتب عن هذا الصنع ظاهر هذا القول بهت وهذيان فان ممن قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ام المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزبير ابن العوام وطلحة ابن عبيد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعد التوبة جلية من ظهور الشمس على نصف النهار ولعلهم يعنون التوبة وهو الصواب فان ام المؤمنين قد اعتزلت من الحرب واستغفرت في المدينة المطهرة والزبير رض قد اعتزل فامتنع عن ارادة الحرب فقتل شقي مظلوما وطلحة المغفور وان مات بالطعنة لكنه على ما في جامع الاصول لكنه بقي حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب امير المؤمنين علي رض فبايعه وقال [illegible] على ثم [illegible] يجد شخص انه على هذا الاثم ارتكابهم الكبيرة والتزامه لا يخلو عن حماقة كيف وعد التهم مقطوعة وقد اخبر الله تعالى انه رضي عنهم بل الحق انهم في هذا الصنع كانوا مجانين على مقتضى اجتهادهم وهم فيه يطيعون الله ورسوله ويرجون ان يثيبوا عليهم ثم طائفين انهم اخطؤوا في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال وهذا ما يجب ان يعتقد فيه والله اعلم بحقيقة الامر في معاوية والذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا ايضا خطأ في الاجتهاد ولا يلزم منه بطلان العدالة لكن يجد شخص عدم اظهاره الحجة في مقابلة امير المؤمنين علي وكان هو البين للحق واستمراره على الصنع الذي صنع مع ان قتل عمار كان من ابين الحجج على حقية رأي امير المؤمنين علي ولم ينتقل في الدفع الا لبعيد هو ان الجاني من جاء معه في المعركة قاتل اياه وهو كما ترى لكن الذي يهون ما ذهب اليه ان المغيرة بن شعبة رض كان مع معاوية رض وهو كان من اصحاب الحديبية الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فرضى الله تعالى عنهم مقطوعة فعلم ان الصنع الذي ايده ورضي به لم يكن معصية ومن المعلوم المقطوع ان امير المؤمنين عليا كان على الحق قطعا فمخالفه كان على الباطل والعمل بالباطل لا يخرج عن العصمة الا عند كونه صادرا باجتهاده فافهم هذا غاية الكلام في هذا المقام ويجد شخص انه يفهم من الاستيعاب ان المغيرة انما جاء معه في حرب معاوية بعد الصلح الذي وقع بين الامام الهمام سيد شباب اهل الجنة الحسن ابن علي رضي الله عنه ولا شك ان معاوية آلان كان على الحق واتباعه بعد هذا لا تأييد فيه لما نحن بصدده واعلم ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان البدريين كلهم مقطوع العدالة لا يليق للمؤمن ان يرتاب فيها بل الذين آمنوا قبل فتح مكة كلهم عادلون قطعا داخلون في المهاجرين والانصار وانما الاشتباه في مسلمي فتح مكة فان بعضهم

من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف والوجوب علينا ان نكف عن ذكرهم الا بخير فافهم ولنا اولا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اى امة عدولا وهذا التفسير مروى مرفوعا برواية احمد والترمذي والنسائي والحاكم قيل كثيرا ما يسند الفعل
الى الجماعة باعتبار البعض كما يقولون بنو تميم فعلوا كذا فيجوز ان يكون اسناد العدالة من هذا القبيل فلا يلزم عدالة الكل والجواب ذلك مجاز
خلاف الاصل فلا يحمل عليه والاصل الحقيقة فيحمل عليه وليس هذا المجاز متعارفا حتى يترك به الحقيقة فان قلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غير
مخصوص بالصحابة كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى نوح يوم القيمة فيقال له
هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير وما اتانا من احد فيقال لنوح من شهد لك فيقول محمد وامته
فذلك قوله كذلك جعلناكم امة وسطا قال والوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ واشهد عليكم واذا كان الخطاب للامة مطلقا فلا يراد الكل
بل الجنس فلا يفيد المطلوب قلت قد مر سابقا ان الخطاب بالشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب ولعل المراد في الحديث من لفظ الامة هم الصحابة
وكذا خطاب فتدعون فتشهدون واشهد عليكم لا يتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مختص بالصحابة لكن بقي فيه ان الخطاب هل يتناول
جميع الصحابة فيه عدالة من بعد نزول الآية اسلم جمع كثير فتامل ولنا ثانيا قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا الآية قيل لا يدل هذه الكريمة على العدالة اصلا فانه لا يدل على الاجتناب عن الكبائر والجواب انه
لو ان مع الفسق لا يجوز هذا المدح ولا يليق بجنابه تعالى كيف وقد قال تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا يكون مبتغيا
لرضى الله تعالى فان الابتغاء المعتبر انما هو الابتغاء باتيان اوامر الله تعالى والكف عما نهى عنه وثانيا انه رضي الله عنهم اقول لا شك
انه مدحهم بذلك اتفاقا من كل اهل التقليد والظاهر ان العدول والفساق يتباينون عن الاشتراك فيه لان شأن العدل الخفض سخط الله
والتنفر عن كل معصية الله تعالى وحب وقد ورد في الحديث الصحيح انه ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل فاندفع ما قيل
ان العدول والفساق يشتركون في اصل الايمان وهذا الاشتراك يكفي لما تراهم فافهم لكن بقي نوع من التامل فان الآية بل السورة
نزلت في صلح الحديبية فلا يتناول من صاحبه بعده فان المشتق لا يدل الا على من اتصف بالمبدأ في الحال فلا يدل الآية الا على عدالة اصحاب
الحديبية وقد مر انها مقطوعة فلا دخل للغير في هذا الدين فافهم ولنا ثالثا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
رواه رزين وقد تكلموا عليه لكن الصحيح فان ذكرنا كثيرة وشيئه يبلغ درجة الحسن وجه الاستدلال انه لا اهتداء في اقتداء الفاسق اقول الظاهر
ان المراد باصحابي الذين خصهم بالصحبة بدليل الخطاب بالاقتداء فان الخطاب الشفاهي لا يكون الا لمن وجد زمن الخطاب فلا بد
من المقتدين ان يكونوا غير من هو كالنجوم وهم غير المختصين كالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحديث لا يدل الا على عدالة من طالت صحبته لا كل
من رأى ساعة فافهم وليس المقصود الايراد على الدليل بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من رأى ولو ساعة باستدلال
بهذا الحديث واما الدليل على مذهبنا فهو سالم عن الخيانة فان الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود ولنا رابعا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين بعبارات مختلفة
والخيرية لا تكون الا للعدول قيل لا يدل هذا الحديث على العدالة اصلا لان الخيرية في الدرجة لا ينافي ولعل وجدان البعض فيه
الذي له الاعتبار في هذا الباب والحديث يدل على ان الخيرية خيرية الصدق بدليل قوله ثم يفشو الكذب
يفشو الكذب وانت تعلم ان مطلق رجحان وفي هذا الحديث الفاسق

من جهة العدالة هو الحديث فلا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرن الاول مقبولة من غير العدل تم الدليل لكن الامر ليس كذلك فافهم فالحق ان الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا يكون الا بالعدل فتأمل فيه فان الله تعالى اعلم بكلام رسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه و لنا خامسا ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال للاوامر الالهية تعالى والنواهي وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل لم الامتثال عن الجميع غير مسلم كيف وينكره الخصم والتواتر عن البعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول هذا دليل دال على العدالة للبعض الذي عدة خلاف الخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم الخلفاء الراشدون المهديون الهادون ونحوهم كالعبادلة وام المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم والاكثار تواتر فيهم مكابرة ناشئة من حماقة قوية والحاصل انا نختار شقا ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين رواة الاحاديث فافهم ولما كان منشأ توهم اولئك المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفتن كالجمل وصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة محضة ولم يرض به واحد من الصحابة فبالاجتهاد والعمل به واجب ولا تفسيق بواجب اي بفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا يقتضي الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا تخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند الجمهور المحدثين الصحابي من لقيه مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان الضرورة الوجدانية الايمانية تشهد ان موت الصحابة على الايمان لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم سنة عشر وانه ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر وكان الكلية في الحديد ثم اسلم وشهد هو وجرير جنازة فقدم الاشعث جريرا وقال اني ارتددت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من مذهبهم خلافا لما يقوله البعض من محققي اهل الحديث والذي حمله على الحكم بالاصحية عند كثير اهل سير الصحابة الاشعث المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال باسرها بالنص القاطع والصحبة من فضائل الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة والغرض المقصود معرفة حال الرواية وروايته مثل رواية الصحابة من غير واسطة فلا جرم ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكتفى بظاهر العدالة لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب ولا يخفى ان التعديل الكل بهذا المعنى مشكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر رض في حق فاطمة بنت قيس لا ندري اصدقت ام كذبت والمحفوظ في صحيح مسلم لا ندري حفظت ام نسيت وبهذا القدر لا يبقى العدالة فافهم وقيل الصحابي من اتبع فيه طول الصحبة حد الرواية وهو بعيد لغة وعرفا فانهما لا يفهمان الرواية واقرب تعديلا فان الرواة من الصحابة كلهم عدول لنا المتبادر من الصحابي واصحاب الحديث عرفا ليس الا الملازم المتبع الحبيب ولذا صح النفي عن الوافد اتفاقا انه ليس ملازما فان قلت صحة النفي بالمعنى الاخص مسلم ونفي مطلق الصحابية قال والحمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا اولا الصحبة تعم القليل منه والكثير كالزيارة فيهما فيكون الصاحب مالكل من لقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا اصحبه حنث بلحظة اي بالصحبة لحظة اتفاقا فيكون الملاقي لحظة صاحبا والجواب ذلك الاستدلال

يتاتى الصاحب لغة ونحن نسلم هنا وان للملاقي ساعة لغة لعموم مبداه اما الصحابي فلا يتاتى فيه فان العرف اشتهر فيه بملازم طويل الصحبة افول ويغو الجوهب بالنقض بمن ارتد بعد الصحبة ولم يرجع بل بالكافر ايضا فان الصحبة تعمها ايضا فتامل اشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة سمعنا فيهم بتقوية على اللغة كذا في الحاشية

فائدة قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه وامامن لم يرو عنه ولم يسمع فالله اعلم بهم وافضلهم الخلفاء الراشدون عبد الله ابن عثمان ابو بكر الصديق ابو حفص عمر ابن الخطاب الفاروق ذو النورين عثمان ابن عفان ابو الحسن وابو تراب علي ابن ابي طالب فضيلتهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوعة واما التفاضل فيما بينهم فالشيخان افضل من الختنين قطعا صرح به الشيخ ابو الحسن الاشعري شيخ الامام الهمام ابو حنيفة رضي الله عنه المثنين فقال ان تفضيل الشيخين وحب الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فظني قد اختلف فيه ثم باقي العشرة المبشرة بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة ابن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان كونهم مبشرين بالجنة مقطوع فقد اشتهر فيه الاحاديث ورويت بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما تفضيلهم على سائر الصحابة فلم يدل عليه دليل على ان السلف قد نوا كذلك فلعل يكون هو الصواب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوزوا معه النهر ولم يشربوا منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لقد اطلع الله تعالى على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم رواه مسلم وهذا الحديث مشهور حتى كاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة قال جاء جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل المسلمين او كلمة نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة رواه البخاري ثم اهل احد وقد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون وافضلهم سيد من عدا هم حمزة ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية وهم الف واربعمائة وقد نزل قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابو بكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه اول من اسلم ثم اشتراه ابو بكر رضي الله عنه فاعتقه بقي الكلام في ان الاول من هو لا من هو فذهب الجمهور الى ان الاول ايمانا ابو بكر الصديق وقد ادعي الاجماع عليه وذهب محمد بن اسحق صاحب المغازي الى انه ام المؤمنين خديجة ثم امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول ما رواه مسلم عن عمرو ابن عبسة انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من معك في هذا الامر فقال حر وعبد وروي في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة سئل ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما فقال اما سمعت قول حسان في ابيات واول الناس منهم صدق الرسلا وفيه ايضا ويروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان هل قلت في ابي بكر فقرا الابيات وفيها هذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال احسنت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هل انتم تاركوا لي صاحبي فانكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابو بكر وهذا يدل دلالة واضحة على انه رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من امير المؤمنين علي لا كما زعمه ابن اسحق واما عبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام المؤمنين

خديجة وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيد القول الثاني ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان قريشا اصابتهم شدة وكان ابو طالب ذا عيال كثير فقال رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم لعمه عباس وكان ايسر بني هاشم ان اخاك ابا طالب كثير العيال وقد اصاب الناس ما ترى فانطلق بنا اليه فلنخفف
من عياله آخذ من بنيه رجلا وتأخذ انت رجلا فنكفيهما عنه فجاءا ابا طالب فقالا له ما يريدان فقال اذا تركتما عقيلا لي فاصنعا ما شئتما
وقال عقيلا وطالبا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا فضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بعثه الله نبيا فآمن به وصدقه ولم يزل جعفر عند العباس حتى اسلم ولا يذهب عليك ان هذا لا يدل
على كونه كرم الله وجهه اول الناس ايمانا من امير المؤمنين الصديق الاكبر هذا من تعليقات محمد بن اسحق فلا يكون حجة لا سيما عند معارضته الصحيح مسلم ويؤيده ايضا
ما روى محمد بن اسحق عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان يختلف الى اليمن يشتري العطر ويبيعه ايام الموسم
فبينما انا عند العباس بمنى فاتاه رجل فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق
فتوضأ ثم قام الى جنبه فقلت ويحك يا عباس ما هذا الدين قال هذا دين محمد ابن عبد الله ابن اخي يزعم ان الله تعالى بعثه رسولا
هذا ابن اخي علي ابن ابي طالب قد تابعه على دينه وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه فقال عفيف بعد ان اسلم ورسخ في الاسلام يا ليتني
كنت رابعا وفي رواية له قال العباس ولم يتبعه على امره الا امرأته وابن عمه هذا يزعم انه تفتح عليه كنوز كسرى وقيصر لا يذهب عليك
ان الحجة ليس الا فيما روى العباس عفيفا وكان روايته قبل ان اسلم والاسلام شرط لقبول الرواية حين الاداء فهذا الحديث ليس
لتثبتي لا يصل مرتبة الضعيف ايضا نعم ههنا موردات اخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان مرفوعا ان اول هذه الامة
ورودا على الحوض اولهم اسلاما علي ابن ابي طالب ومنها قول ابن عباس اول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة
علي ما اورده في الاستيعاب برواية ابي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فلا يقوم حجة وبعضهم قالوا ابو بكر اول من اظهر الاسلام
وعلي اول من آمن لكن لم يظهره قبل اظهاره خوفا من ابي طالب وهو مروي عن محمد ابن كعب القرظي والله اعلم باحوال خواص عباده
واكثرهم حديثا ابو هريرة وام المؤمنين عائشة وعبد الله ابن عمر بن الخطاب والظن انه عبد الله بن عمرو بن العاص فانه اكثر حديثا
منه لكن الكتابة لا تحمله وعبد الله بن عباس وجابر وانس هذا مما لا يخفى على من تتبع مسئلة اخبار العدل بعد انه صحابي اذا كان له
معاصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلم معاصرته من غير اخباره لا كالرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة وادعى الصحبة فقال
في الهند وهو انه كذاب ليس صحابيا وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني وقال قد لقي الشيخ رضي الدين على لالا الرتن
بهند وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطا من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك المشط تبركا
وقال وصل الى منه مشط من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك ان الشيخين وان كانا ثقتين وليين صاحبي الكرامات لكن لم يكن لهم معرفة
باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لكن ينبغي ان لا يكذب
بالشهادة لاحتمال الصحبة حذرا عن الوقوع في الكبيرة ويحكى في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف انهم كانوا
يقولون ان ذلك المشط كانت امانة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي لالا ونحن ادعي كون
المشط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا احتمال للمرية فيه ثم مثل الرتن لا يدعون الا ولياء القلندرية البررة

وصدقه وتبعه

الرتن لالا

الكرام صحبة عبيد الله ويلقبونه بعلم بردار وينسبون بزعمهم اليه ويدعون اسنادا متصلا ويحكون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب من زماننا هذا وهو من المحال البين الكذب اليهم فانهم اولياء الله اصحاب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم ليس لبعض تعديله نفسه فانه مستلزم للدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة فان قبوله متوقف على العدالة الثابتة بوجه آخر بل لقيد هذا الاخبار ظنا بالصدق لكونه خبر عدل غير مكذوب لكن ظنا ضعيفا من ظن اخبار خبر لا لحجية باعطاء المرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على طلبه ذلك لا حيلة مسئلة الالفاظ الصحابي في الرواية سبع درجات الاولى قال لنا او اخبرني وحدثني ونحوه وهذه حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال حدثنا ابو هريرة مع انه لم يلاقه على ما قالوا وكما في الصحيحين انه يخرج رجل مؤمن هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناقشة مجالا فان هذا المؤمن الخضر ولعله تشرف بالصحبة والحسن كان معاصرا لابي هريرة فيحتمل اللقاء والشهادة على النفي غير مقبولة على انهم يشهدون انه لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان لقاءه جلي جلاء الشمس فليكن هذه الشهادة من هذا القبيل فافهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه ما جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن ثبتت صحبته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال الغير فيبتنى قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا فاسلم في خلافة امير المؤمنين عمر ويسمى كعب الاحبار وكعب الحبر بالاسرائيليات اي قصص بني اسرائيل في التفسير روى العبادلة الاربعة وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات واذ انتهى هذا فالصحابي الناسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما سمع منه التشريف او سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا واما من يقدح في الصحابة فيحتاج الى التعديل ثم استقراء عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي الا كعب غير تام فان الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي لكنه قليل جدا لا يقاس عليه الدرجة الثالثة امر ونهى فالاكثر قالوا هذه حجة لان الظاهر ان الآمر هو الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مشافهة وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد بالامرية والنهيية من قول ولا قول وقد اختلف فيه وقد مر انهما لما لم يحتمل فهمه من صيغته فلا يكون حجة على من لا يرى انهما له ورد بانه لا يمنع الظهور فان هذا الاحتمال احتمال الخطاء وهو بعيد محض على انه لا وجه للتوقف فانه بين اللفظ الامر والنهي على قول ولا قول فمن زعم انه للوجوب يعمل ومن زعم انه للندب يعمل به ثم التحقيق ان النهي والامر ليس الا الاقتضاء معنى فمعنى امر ونهى اقتضى الفعل او الكف حتما وهذا القول الحديث الدال على الوجوب والتحريم يعني هو حجة لما سيجيء ان شاء الله تعالى الدرجة الرابعة بيان الحكم بصيغة المفعول اي بصيغة المجهول كامرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج العيدين العواتق وذوات الخدور رواه البخاري ومسلم ونهينا عن اتباع الجنائز والكلام فيه اقوى من حيث انه بالنسبة للزيادة بانضمام احتمال كون الآمر بعض الائمة او الكتاب او القياس الظاهر المقاصد الكتاب لانه لا يناقش [illegible] لا يحتمل الخلافة في امير المؤمنين الصديق فانه لم يكن امام قوم حتى يأمره وفيه ان احتمال بالقياس باق الدرجة الخامسة من السنة وحمله عند الاكثر للظهور في سنته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وعند الحنفية ثم سنة [illegible] الراشدين الخلفاء [illegible] فان سنتهم الخلفاء حجة عندهم ايضا والنزاع في ان لفظ السنة في اطلاق الصحابة لاي سنة هي فعندنا المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او طريقة الخلفاء الراشدين

رضوان الله تعالى عليهم لنا ان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة الحسنة ثم هو بان ينقل لم يثبت بل هو خلاف الاصل فيبقى اطلاقهم على
العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين على رضى الله عنه وعلى آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر
اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة السادسة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاين المطلق وجماعة محموله
على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على انه ارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل والبعض نقل السماع
بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه سمع منه فامر زائد لا تحتمله اللفظ فاشتبانه من غير دليس
لكن يكون حجة بناء على مسئلة التعديل الدرجة السابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع فالمعنى كنا جماعة الصحابة
نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لانه ليس واحدا من الثلثة لانه انما يدل على انه فعلهم كذا لا انه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ولا اجماع ايضا والا كان المخالفة ايا خرقا للاجماع فيكون الخلاف خطاء وهو باطل بالاجماع فانه لا يخفى مخالفة وحج
اقول لك ان يبطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل بزيادة نحو في عهده
ودونه هو تسبيع نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فرجع الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بلا توقف فيه هذا مسئلة اذا روى الصحابي المجمل محمل على احد محمليه فاستعين ذلك المحمل لكن لا لتقليد في هذا الحمل بل لان الظاهر
عدم حمله الا لقرينة عاينها والقرينة واجبة الاعتبار فلا يترك هذا الحمل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قدم ما لا يعلم معناه
الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا لكن الظاهر انه
لم يرد هذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا لقرينة ولا تعيينه الا بالسماع بل جرى على اصطلاح
الشافعية فان المجمل غير متضح المعنى ومن ثم لا نسلم عدم الحمل الا بالقرينة المعاينة بل يجوز حمله على احد المعنيين بالرأي او بكونه مانوسا بالمعنية له
الا آخر وراية لا يكون حجة ومن اوجب منا تقليد الصحابة فانما يوجب لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد المجتهد اخر
وهو يخطئ ويصيب والاكثر منا لا يقبلون تاويل الصحابي وتعيين احد المحال لما بينا مثاله قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فيحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم يتفرق ابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى
ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرق اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشائخنا
الكرام لم يقلدوه وحملوا على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضاء ذي الحق واطلاق
الله تعالى لقوله الا ان يكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي
ظاهرا على غيره كتخصيص العام فالاكثر من الشافعية والمالكية يحملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحاججته اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول ما الفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المفسرين
والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه فلان الحمل الاول ايضا قول من لا يحتج في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق لو قيل في الاول ترجيح
احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فيقبل الاول دون الثاني وتفصيله ان
في الاول الخبر ليس حجة في نفسه اجمالة وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

فحمله بعض الحجة فلا يصح به لم يفد لان كلا المحملين لابد فيهما من قرينة فترجيح احدهما تحكم وهين والمرجوح سيان في صيرورتها
حجة بالقرينة فان كانت تامة وبلغت مبلغ الحجية فكلاهما والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يوجد مكان
لم يفد ولا يظهر له وجه والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوي لان ترك الظاهر بلا موجب حرام وانه عادل لا سيما
اذا كان من اهل العلم فليس الا لنص اي فهو يحمل الحجة فلا يتركه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمع او القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول
عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز حمله لقصد ما والحمل بالاجتهاد بالرأي فقط ولا ينافي
العدالة وهذا اي ما حمله فلا قطع فيها بالحمل بالسماع او القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال
الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فافهم فان قيل لم لا يجوز ان الصحابي غير القرينة
قرينة واخطأ في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطائه فمظنون ليس دليلا على الصرف وليلا عليه بل ظنه فيه بان المراد الذي جاز بالمعاينة
غالبا يعني ان غالب حاله حمله بالسماع او القرينة المعاينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ولا مدفع للخطاء به فان
الطعن واجب العمل وراثا فيهذا التجويز غير ناشئ عن الدليل الاجماعي مثل الخلفاء والعبادلة فلا عبرة به ولو ترك الصحابي
نصا مفسرا غير قابل التاويل تعين علمه بالناسخ لان مخالفة المفسر لا تكون كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التاويل حتى يكون
ما ولا فتعين النسخ لا غير فاما ان يكون حمله بالنسخ خطاء او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله واحتمال حمله ما ليس بناسخ في الواقع ناسخا
ابعد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطاء فيه فتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
[illegible] ما مر قيل في حواشي مرزا جان عمل الصحابي خلاف روايته مثل عمل غيره من راوي الحديث العادل فيجب [illegible] باطل
فانه يفيد اتفاقا اقول هو قياس مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن والاسماع بخلاف الصحابي فله المشاهدة
والسماع ولهما العبرة كما لا يخفى فلا تنافي اول الحجة لراوي الحديث مطلقا ومن ثمة غير الصحابي في حمل المجمل اتفاقا فتسليم اهل الخصوم ان لا
فيه لم يغيره فرده من الرواة عنده ولو عمل بخلاف خبره غيره فان كان صحابيا فالحنفية قالوا ان كان الخبر مما يحتمل خفاءه على العامل كحديث القهقهة
روى المعبد الخزاعي صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله وصحبه قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة رواه الامام ابو حنيفة فترك ابو
موسى الاشعري روى تركه فانه تارك غير الراوي قال في التيسير قد منع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا باسناد صحيح لا يغير عمل
هذا الصحابي العمل بالحديث لانه اي ما يحتمل خفاؤه من الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفا في الحديث
وهذا الظاهر في حديث القهقهة فان الصحابة من كرام اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلوة والمشاهدة بينهما السمع فوقع التجربة فلا يتخيلونه شأن
عن المشاهدة والخشوع فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلوة الا ترى انه لم يحك عنهم قهقهة خارج الصلوة الا ما يكون من بعض البعض الذي لم يكن
لهم صحبة طويلة فكيف يقع في الصلوة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم او ان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فيقدح في الحديث
المروي كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة والطحاوي عن
عبادة ابن الصامت عنه واني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة والرجم بالحجارة والبكر جلد مائة ثم نفي سنة فعلت امير المؤمنين عمر ان
لا انفي احدا بعد كان من غربة مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية ابن خلف الى خيبر
فلحق بهرقل فتنصر فقال الا غرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اله الكرام كفى بالنفي فتنة روى الامام محمد

من طريق الامام ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله ابن مسعود في السكر بعينه قليله وما اسكر كثيره ... قال
علي ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حسبنا من الفتنة ان تقيا وانا الغفط الكتاب فقول ابراهيم النخعي كما رواه عنه الامام محمد فقد خالف
الامامان الهمامان بان الهمدان عملا خلاف رواية عبادة وابن مسعود ومثله لا يخفى عن مثلهما بل هما اولى بالعلم منهما فينبغي الامر فان المخالفة في غير
ذمر السعد لانه لما صح بالاقامة واما الترتيب امير المؤمنين عمر خلف ابي بكر لا لكونه جيد افقهم وتامل فيه فانه لا يخلو عن قلق وان كان فعلا لاكثر غير
صحابي ولو كان اكثر الامة فالعمل بالحجة لا الغير لان الخبر حجة وعمله ليس بحجة وليس لنفيا ثبوت الخبر مما لا يخفى عليه الا اجماع اهل المدينة عند المالكية

فانه اجماع وحجة مقدمة على الخبر عندهم

مسئلة تتقوم الرواية فيها ثلثة التحمل والبقاء والاداء ولكل منها عزيمة ورخصة فالعزيمة في الاول اي التحمل من الاصل قراءة
الشيخ من حفظه بل التحمل بها من الاعلى مما عداه اتفاقا وهو ظاهر او قراءة الشيخ عن كتاب وقراءتك انت مع التحمل او قراءة غيرك عليه فيقرر الشيخ
ولو ظنا بان يكون هناك قرينة تفيد ظن التقرير وان لم يقر هو باللسان وهذا العرض في الاصطلاح ورجحه اي العرض ابو حنيفة اذا كان
القراءة عن كتاب لافادة التمكن عن ضبط المتن والسند وكمال العناية وذهب جمع منهم البخاري الى المساواة بينهما خلافا فالاكثر المحدثين
فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلالهم بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه في غير محل النزاع
فانه لا يمكن القراءة من الصحابة فان ما يوحى اليه لا يمكن المعرفة به من غير اخباره بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح والخلف الكتاب
والرسالة واليه اشار بقوله او الكتاب كالخطاب والرسالة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ بحديث وارسل به رسولا الى المقصود
على الرسالة اجاز الرواية عن نفسه كفى كما اذا شافهه والتعليق اي تعليق قبول الكتاب على البينة لشيء وعند المكتوب اليه انه كتاب
فلان الشيخ تضييق في باب السنة من ابي حنيفة لكمال عنايته بامرها وعظم احتياطه بها الا ترى الى امير المؤمنين علي كيف يحلف الراوي
ويصح كفايته الظن في الكتاب والصدق في الرسالة فاذا ظن المكتوب اليه انه خط فلان الشيخ او ظن المرسل اليه صدق الرسول
في رسالته كفى لان الاتباع بالظن واجب بخلاف كتاب القاضي الى القاضي فان التلبيس في المعاملات اكثر مما
في السنن فلا يقبل كتاب القاضي الى القاضي من غير بينة ويصح في العرض ان يقول التحمل حين الرواية حدثنا او اخبرنا او انبانا او نبانا
مقيدا بالقراءة ومطلقا على الاصح قال الحاكم على ذلك عهدنا ائمتنا ونقله عن الائمة المجتهدين ويقول في الكتاب والرسالة اخبرني
لا حدثني لصحة اطلاق الخبر عند عدم المشاهدة دون التحديث ولعل هذا اصطلاح والرخصة في الاول الاجازة وهو ان يقول الشيخ اجزتك
ان تحدث مروياتي والسلف قد اختلفوا فيها فمنهم من اجازها ومنهم من منعها لكن المتاخرين وسعوا حتى جوزوا الاجازة العامة لجميع المسلمين بان
يقول اجزت للمسلمين كافة وبالجميع اي جميع مروياته بان يقول اجزت جميع مروياتي وللمجهول بان يقول اجزت لمن هو موجود الآن
في حيوتي وبالمجهول مثل اجزت بما اخبرني ونلعمه وهم مثل اجزت لمن يولد لي وبالمعدوم مثل اجزت مما سامع ونقل عن بعض التابعين
ان سائلا سال الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب اجازة ان يكذب علي والاصح الصحة الا بلاغا للضرورة او المنع
مطلقا يؤدي الى ابطال اكثر السنن لكن بشرط العلم عند الامامين ابي حنيفة ومحمد علم المجاز له بما اجيز فلا قائلا في قياس قول ابي يوسف
او الاخوذ في صحة الاجازة للتبرك بلسان الشيخ انما النزاع في صحتها للعمل المجتهد والرخصة الثانية وهي ان يناول
الشيخ سامع الكتاب ويقول هذه احاديثي عنك او عن فلان فيقبله قد يعارضها الاجازة ..

وقد يلا فيهما عموم من وجه كما قال وهي اخص من الاجازة بوجه وعند الحنفية ان كان يعلم المجاز له ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك فان الشاهد ان كان عالما بما في الصك يجوز له الشهادة والا يكن يعلم ما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغير بان يكون عند من لسير امانة لم يصح الرواية اصلا اتفاقا وان لم يحتمل التغير فكذلك لا يصح الرواية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف فانه يصح الرواية عنده لامن عن التغير ككتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود ما فيه شرط عندهما فلا يقبل عند عدم علم الشهود بما فيه وان كان مامونا عن التغير خلافا له كذا في هذا الكتاب الحديث المتاول وقول شمس الائمة ان عدم الصحة عند عدم العلم في الرواية اتفاق بين الائمة الثلثة وتجويز ابي يوسف في الكتاب فقط لضرورة اشتماله على الاسرار التي يخفى عن غير المكتوب اليه فلو لم يقبل من غير علم فاتت المقصود بخلاف كتب الاخبار فانها غير مشتملة على الاسرار ولا يقصد اخفاؤه مندفع بان ذلك اي اشتمال الكتب على الاسرار في كتب الحكمة ككتاب القاضي وكتاب الاخبار سيان وفيه انه فرق فان القاضي ربما يشافه قاضيا آخر ويسر اليه امورا مخفية انتهى وقد يكتب في الكتاب المرسول سرا وحكمه حكم المستحب فيهما اي في الاجازة والمناولة اجازني ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا بالاجازة و مطلقا عندنا على المذهب الاصح خلافا للبعض وانما جاز حدثني للمناولة اي لوجود المشافهة فيهما والوجادة وهي ان يجد ما يعلم بخطه ولم يكتب بخطه الشيخ كالوصية بالرواية للطالب والاعلام وهو ان يعلم الشيخ بان ما في هذا الكتاب من مروياته عن فلان ولم يأذن ولم يجز به لا يخلو عن صحة ما وراما اطلاق حدثني واخبرني فيها فحديث ضعيف لعدم الاخبار والتحديث الا ان يصطلح على رغم من ذلك والعزيمة في الثاني وهو البقاء ودوام الحفظ الى وقت الاداء عن ظهر القلب والرخصة تذكره بعد النظر الى الكتابة فانه وان لم يتذكر ما فيه وقد علم انه خطه او خط الثقة غيره وهو اي الكتاب في يده او بيد امين حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة وصح عند الائمة من اهل الاصول وهو المختار وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه في الصك فيجوز الشهادة عند معرفة خطه وعدم تذكر ما فيه عند الاكثر خلافا له ورؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز عنده العمل به خلافا للاكثر وروي عن ابي يوسف الجواز في الرواية والسجل لانهما مامونان دون الصك لانه في ايدي الخصوم فلا امان وروي عن الامام محمد في الكل رواية كان الكتاب مسجلا او صكا تيسيرا للناس اقول هو اذا خطه وهو في يده او في يد ثقة يقتضي الظن بكونه مسموعه او مكتوبه او مسموع ثقة ومكتوبه وعدم التذكر لا يمنع الظن ... فيجب قبوله وسلوك سبيل القبول ان ادرث الظن ممنوع بل العادة في كتب الاحاديث الحفظ والنظر لاستفادة معانيه وما فيه فاذا لم يتذكر احتمل انه لا يحتمل في الحفظ والضبط فلا يفيد الظن فتامل فيه بخلاف نقل القرآن فانه كثيرا ما يحفظ للتبرك بنفس المكتوب فافهم وهو مستدل اولا بعمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بكتابه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بمعرفة الخط ومعرفة انه منسوب اليه على آله واصحابه الصلوة والسلام ككتاب عمرو بن حزم اخرجه الحاكم وهو مشتمل على مقادير الزكوة والديات واخرجه النسائي في الديات قال يعقوب ابن سفيان لا نعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون اراءهم وككتاب امير المومنين الصديق الاكبر رض قال الزهري عن سالم عن ابيه انه كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله وتوفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها اقول هذا قياس مع الفارق فلان الكلام في انه هل يصح رواية ما في الكتاب لو وجد انه بخط الثقة من غير تذكر به وما ليس في رواية الكتاب فاين هذا من ذلك وقياس الاول على الثاني لا يصح اذ ان يكون آل عمرو

بن حزم رواه في الكتاب وما اتبعت ما فيه فافهم ولا نزاع على ان القرينة قد تفيد القطع ويجوز ان يكون ههنا قرينة قاطعة دالة على ان
الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فما قال فيه فانه احتمال بعيد خلاف الظاهر واستدل ثانيا النسيان غالب
فان الانسان يساوق السهو والنسيان فلو لزم في رواية ما في الكتاب التذكر بطل كثير من الادلة بالنسيان واجيب بان الغلبة بعد مرتبة
الحفظ ممنوع والكلام فيه على ان النسيان في القليل من الحديث بما في حيز العلم وعدم فهم معنى الحديث بعيد جدا اعلم ان الامام ابا حنيفة احتاط
في باب السنة جدا فمنع الكتابة والرسالة الا بالبينة ولم يعتمد على المرسول ومنع الاجازة مطلقا ولم يعمل بالخط الا متذكرا ولهذا
قلت الروايات عنه فان احتياج هذه الامة اليها قلما يوجد وذلك لان السنة اصل الدين كالكتاب وفيها وان لم يجب التواتر
للضرورة لكن ارخاء العنان التوسعة فيها مطلقا تاسيس للتعارض والتشاجر فانه لو اعتبرت بجميع انحائها وقع التعارض كثيرا وفتح لباب
التقصير في حفظ الحديث والبدعة فان الاعتماد على الخط يؤدي الى قبول كل مكتوب والتلبيس فيه ممكن بل واقع فيفتح البدعة
الا ترى الى تعليقات حسبية المؤمنين على كيف احتياط هذا اعلم ان علم ما في الكتاب وسوف ترى المعنى انما شرط الامام
لان المقصود في السنة المعنى ولا تعبد بها في العادة الا معرفة المعاني واخذ الاحكام ومن قصر فيها
يكون مسيئا بلا فيه المتعبد بالسنة قلما يشتغل بها كتب عنده في خلافه فافهم والعزيمة في الثالث اسم الاداء للفظ
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذ في تحريمه والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة الظاهر انه
شرط للنقل بالمعنى المتفقه بالشريعة وليس هو مختار الامام فينبغي ان يحمل على انه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة ثم ان كان الحديث
واردا على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان واردا على المعنى الشرعي نعم الاولى النقل بصورته لانها العزيمة وليست رخصة
اسقاط وهو ظاهر وجواز الامام فخر الاسلام النقل بالمعنى الا في نحو مشترك اي غير متضح خفيا كان او مشكلا او مجملا او متشابها بخلاف العام
والحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص فانه يجوز للفقيه وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة ان يكون المنقول متضح المعنى غير قابل
للتاويل اصلا كالمفسر والمحكم او ما يكون محتملا التاويل ظاهرا في الدلالة كالنص والظاهر او ما يحتاج فيه الى التاويل للعمل به كالمشكل والمشترك
وما لا يدرك بالتاويل بل يحتاج الى السماع كالمجمل او لا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة
اذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التاويل والتخصيص اصلا واما الثاني فلا يجوز الا للفقيه فانه يجوز ان يفهم غير الفقيه له لفظا لا يحتمل
ذلك التاويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يتغير بحيث ينقلب من الظهور الى الاحكام واما
الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى اصلا لان المعنى لا يفهم فيه الا بالتاويل واستعمال الراي والراي يخطئ ويصيب فما هو غير واجب
الاتباع بمسيره واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه فان قلت لعله يعرف بالقرينة
قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث يجعله متضح المعنى فهو داخل في احد القسمين الاولين واما الرابع فلا يحتمل النقل بالمعنى فيه فان المتشابه
لا يعرف معناه واما المجمل فقبل لحوق البيان ملحق بالمتشابه وبعده النقل نقل المجمل والبيان وهما معا بيان متضح المعنى واما الخامس
فلان جوامع الكلم مخصوص بها عطاء رسولنا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن اتيان مثله فلو نقلا
بمعناه نقل على فهمه وعلى ما يتادى من عبارته فوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها ثم هذا الخلاف في جواز النقل واما القبول فلا نزاع
فيه ويقبل مطلقا ويحمل على ان ما نقله الراوي من ... ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلا لا مرتكب المحذور ولا ينسب الى الرسول

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما فيه ريبة كيف وإذا نقل بالمعنى لم يبق اللفظ المسموع فكيف يحكم فيه ما بعد الشذوذ حتى يقال يقبل
في حال ولا يقبل في حال آخر فافهم ولو تدبرت فيما تلونا عليك من التدبر علمت أن الأليق ما أشار إليه بقوله وفيه تحكم ووجهه بأن الراوي
لا ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلا ما يعلمه قطعا أنه مراده [illegible] أو غيبة [illegible] بل الراوي إن كان
صحابيا يقبل مطلقا لأن تأويله غير المتضح حجة قطعا بشهادة الفقه [illegible] إن الراوي لا ينسب إلا ما هو معلوم
قطعا عنده لكن [illegible] لا يتحقق إلا في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقيه فقط وفي المشكل والخفي لا يتحقق أصلا لأن الراوي [illegible]
والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل الحقيقية نقل المجمل والبيان معا وهو تفسير فافهم [illegible] وقيل يجوز مطلقا
إلا في جوامع الكلم [illegible] نقله عن الخطابي [illegible] الكلام [illegible] المعاني [illegible] جوامع الكلم [illegible]
الكتب المتقدمة من الأمور الكثيرة في أمر واحد أو أمرين ونحوه كالخراج بالضمان [illegible] الحديث الذي روي في السنن
والخراج كما أخرج من الشيء من غلة وثمرات الشجرة وثمرات الحيوان [illegible] أي الخراج [illegible] بالضمان أي ما يدخل في ضمان
المتملك فالخراج له كالمشتري المردود بالعيب فخراجه [illegible] قبل الرد له [illegible] وقيل يجوز النقل بمرادف وروي [illegible]
بن سيرين [illegible] والشيخ أبي بكر الرازي من مشايخنا وجماعة [illegible] مطلقا [illegible] الشيخ أبي بكر الرازي [illegible]
عن عمر وقد نسب إلى الإمام مالك [illegible] المنع [illegible] قتادة [illegible]
الحاجب وقال وشدد فيه مالك [illegible] المبالغة في [illegible] ولنا أولا نقل الأخبار
بالفاظ مختلفة [illegible] الرازي [illegible] الحديث
[illegible] من الصحابة [illegible] بالمعنى [illegible] عليه [illegible]
عن ابن مسعود وغيره من الصحابة قال [illegible] الصلوة والسلام [illegible] أو نحوه أو قريبا منه [illegible] على [illegible] وأخرج أحمد
ابن ماجه عن عمرو بن ميمون قال [illegible] عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه [illegible] قال رسول الله
فاغرورقت عيناه [illegible] قال أو مثله أو نحوه أو شبيها به [illegible] وروى الدارمي عن أبي الدرداء
رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال أو نحوه أو شبهه [illegible] في التيسير موقوف [illegible] رجاله ثقات
فقيل [illegible] هذا الدليل لنا [illegible] نقل المعنى [illegible] في الرواية [illegible] لم يحتج إلى أو نحوه وشبهه
[illegible] مقصوده [illegible] أو نحوه أو قريب منه [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه و
سلم [illegible] أن مقصودهم ذلك بل يجوز أن يكون ذكر [illegible]
[illegible] الأعراض [illegible]
[illegible] عبد الله بن سليمان [illegible] عن أبيه أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بآبائنا وأمهاتنا إنا نسمع منك [illegible]
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
العلماء [illegible] الدليل [illegible]

انما هي نزوا على عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال وذلك اذا اتضح المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم واستدل ولا يجوز تفسيره بالعجمية
اجماعا وهو نقل بالمعنى واجيب بانه اي التفسير بالعجمية للتفهيم للعجم يعني ان الجواز هناك ليس الا التفسير لتفهيم العجم وليس يجوز هناك ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بان يقول هذا قوله فالذي يجوز فيه ليس نقلا بالمعنى والذي هو نقل بمعناه لا يجوز فيه على ان
الجواز لضرورة تفهيمهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه واستدل ثانيا المقصود في الحديث المعنى فقط دون اللفظ لانه وحي غير متلو فليس
اللفظ فيه مراعاة وذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز اقول لا نسلم انه المقصود فقط بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ايضا
فيجوز ان يكون مراعاته واجبة لهذا والجواب ان المقصود الاهم انما تعلق بمعرفة الاحكام الالهية وليس بنظم الحديث حكم ما تعلقا به فيجوز تاديته
بمعناه بحيث يستفاد منه الحكم المفهم ويكفي في المقصود واما التبرك فهو وان كان مقصودا ايضا لكنه انما يفيد الاستحباب وكونه عزيمة لا وجوبه ولو سلم
ان المقصود هو المعنى فلا نسلم انه علة تامة للجواز للنقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه لجواز المانع وهو الانحطاط اي انحطاط كلام ابلغ البلغاء
الى كلام الآحاد من العامة وجوابه ان الوجوب نقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة البعث وفي السنة الاحكام انما يستفاد من المعنى وليس الحكم
فيها منوطا بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه الاعجاز فالغرض من نقل الشرائع تم بنقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة معنى الحديث
واما الكتاب فلما كان معجزا متعلقا للاحكام الشرعية وجب نقل النظم ايضا فافهم لنا منون قالوا اولا قال النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم نضر الله امرأ الحديث يعني نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وفي رواية اخرى نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه اصحاب السنن قلنا الناقل
بالمعنى يؤدي كما سمع فان السماع اداته واداته معناه كالمترجم بالعجمية فانه يؤدي كما سمع ويدل عليه قوله ورب حامل فقه فان
الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ولو سلم ان الناقل بالمعنى ليس يؤديا كما سمع فهو دعاء له اي للناقل بالنظم لانه الاولى والعزيمة
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى ولا نيا فيه رب حامل فقه غير فقيه اه لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى الى الفساد
لعينه ويحتمل الاحتمال لا يجب شيئا انما غايته وهو الندب ثم ان في هذا الاستدلال فساد الوضع فان الحديث روي بالفاظ
مختلفة فهو لا يخلو من النقل بالمعنى فلو صح لم يصح الاحتجاج به وقالوا ثانيا لو جاز النقل بالمعنى لادى بالتسلسل الى طمس الحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى تغير الحديث ثم بعد نقله كذلك في درجة اخرى وقع فيه تغير زائد ثم وثم حتى ينطمس المعنى قلنا الكلام
على تقدير عدم التغيير اصلا وح لا انطماس واما ان التغير بوجه لا يجوز ولا يقبل بل هذا لا ياتي من العدل الفقيه اصلا و
قالوا ثالثا اما قيل في حواشي مرزا جان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوي وهو باطل لان المجتهد [illegible]
لفظه اي في لفظ الراوي او استنبط الحكم منه لا في لفظه الشريف ح اي حين كونه منقولا بمعناه اقول ان نقل معنى النبي
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ما هو المطابق من العالم المتفقه الناقل فالفقه تابع والاجتهاد انما يقع في المعنى وهو من
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تقليد الراوي والا اي وان لم يبق المعنى فلا نزاع في عدم جوازه على
انه لا يمنع النقل بمرادف فانه يؤدي المعنى فقط فالاجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
فالى مطلع الاسرار المتقدمة وفيه نوع من التحريف فان صاحب الحواشي انما تمم بهذا الوجه الدليل الثاني لا انه اورد وجها

آخر وقرر بانه يجوز ان يفهم من الحديث وينقله بلفظ آخر ولم يكن هو مراده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ وبهذا المعنى فيلزم تقليد الراوي وحينئذ اندفع الجواب ووجهه بان بقاء معناه الواقعي غير لازم والمعنى المفهوم باق ثم اجاب صاحب الحواشي بان العادل لما ظهر انه نقل على حسب فهمه مع احتمال كونه غير مراد والا كان تدليسا ولا يجد ان في هذه الصورة منع الاتفاق على عدم الجواز وتعقب المطلع الاسعد ارقدس سره بانه اذا ظن انه مراد الشارع ونقله فلا تدليس وانما التدليس اذا علم ان له محملا آخر ونقل بما حمله عليه واما قوله انه وقع الاتفاق فيه فغضبه ان من موارد النزاع المشترك بينها هي كلامه الشريف وثمة اذا تأملت فيما بينا في تقرير كلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت اندفاع هذا باكمل الوجوه فتذكر

مسئلة حذف البعض من الخبر ورواية البعض منه جائز ان لم يكن بينهما اي بين ما حذف وبين ما روي تناقض يعني اختلاف بحيث لو لم يذكر لاستفاد منه ذكر حكما منافضا اي منافيا له كالمتغير اث من الاستثناء وغيره نحو لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه رواه الشيخان ونحو الصلوة الى الصلوة كفارة لما بينهما ما اجتنب الكبائر رواه في السنن كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في الدية والقصاص ولذا لا يقتل الحر بالعبد يسعى بذمتهم ادناهم كالعبد المأذون مثلا ولذا يثبت الامان اذا امن واحد من المسلمين ويرد اقصاهم عليهم فيصيبهم العدو ولا يفرد بنفسه بالاخذ وهم يد على من سواهم كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحرمته وماؤهم واموالهم رواه ابو داؤد ففي هذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا تغير واحدة الاخرى اصلا وقيل لا يصح الحذف اصلا وقيل يجوز ان روى مرة على التمام والا اي وان لم يرد في مرة من المرات فيؤدي الى الكمال لنا اذا عدم التعلق بين الجملتين فكخبرين مستقلين فلا يتوقف نقل واحد على الاخر والعمدة شاع رواية البعض وحذف البعض من الائمة معتبرين بالاستقراء فهذا يدل على الاجماع فافهم

مسئلة اذا كذب الاصل الراوي الفرع في روايته عنه سقط هذا الحديث المروي اتفاقا لانتفاء صدقهما معا فيه اي في هذا الحديث ولا بد في الاتصال من صدقهما وبفوت الاتصال تفوت الحجية فان قلت انتفاء صدقهما ممنوع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن نسي الاصل بل هو الظاهر فان النسيان ما سمع غير نادر وجل بخلاف خبر سماع ما لم يسمع فانه بعيد جدا قلت الاصل يدعي كذب الفرع ولا شك ان هذا الايجاب مع صدقه ونسيان ما سمع والامكان نادر لكن تيقن انه ما سمع مسموعه بعيد جدا فقد اورث هذا التكذيب ريبة قوية ولا حجية بعد هذه الريبة وهما على عدالتهما كما كانا من قبل فيقبل من رواتهما في حديث آخر وذلك لان اليقين لا يزول بالشك بل اليقين وعدالة كل منهما كانت ثابتة والان قد وقع الشك في كذب احد بعينه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو ثبت بعد التهما بدلا اما يعني ان فسق واحد لا بعينه فيتيقن فيزول به عدالة كل معا وانما الشك في تعيين الفاسق منهما فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلا فلو اكتفى به تم البيان لكن من البين ان لا كفاية به فان الكفاية انما كانت لو لم يجوز الاخذ الا بما انفرد به احدهما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ بحديث روي باسناد فيه كلاهما ومع لا بد من عدالتهما والا لزم الانقطاع فلا كفاية بعد التهما بدلا ولو وجه بان الظاهر من حالهما عدم الكذب اعتقادا بل ظنا منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الاخر لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذي وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم تعديل كل بدلا ومعا فقدبر فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفي هذا التكذيب احتمال ان واحدا منهما تعمد فيه فيفسق او وقع له الوهم فلا الفسق وبطريان هذا الشك لا يزول ما كان ثابتا بل

ينبغي العمل به وعلى هذا الامدي وعليه مشى الغزالي وعبارة الكشف لا ينبئ عنه بل هو الظاهر من كلامه ولو قال الاصل لا ادري لكنه
ما كذب صريحا فالاكثر قالوا الحديث المروي حجة خلافا للكرخي الامام ابي الحسن وجماعة منا كالقاضي الامام ابي زيد
وللامام محمد الامام بروايتان ونسب القبول الى الامام محمد والمنع الى ابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاض اقيم البينة على
قضائه وهو لا يذكر بل يميل بالقضاء والشهود به فتقبل البينة فعند الامام محمد يقبل ويعمل به وعند الامام ابي يوسف لا يقبل ولا يعمل
ومثله عدم تذكر الاصل وهو انما قال ونسب ولم ينقل لانه لم يوجد الرواية صريحة وقد قيل ان عدم قبول ابي يوسف لان الحاكم
فلما يقضي ففي الشهود رتبة وبهذه المرتبة يرد الشهادة وهذا بخلاف الرواية فالاولى ان يستخرج من عدم تذكر ابي يوسف
المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الامام محمد لتفريع على الرواية والعمل دون ابي يوسف ومثله عدم
تذكر الاصل الحديث مع رواية الفرع نذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه
مع الامام ابي يوسف في هذا الخلاف حيث اورد مثالا بانكار محمد الزهري رواية عن عروة عن ام المؤمنين عائشة قال
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايما امرأة نكحت من غير اذن وليها فنكاحها باطل على موسى الراوي عنه حديثا لابن جريج
عنه وقد تقدم تحريكه قيل عليه ان انكاره ان كان انكار تكذيب فليس مما نحن فيه وهذا ليس يقتضي فان الامام فخر الاسلام
ندعهم عنوان المسئلة انكار التكذيب وانكار السكوت وادرج مثالين هذا وانكار سهيل حديث القضاء بشاهد ويمين فلعله قصد
تشبيها لبعضه [illegible] بالمثال [illegible] اي ان الراوي [illegible] غير تكذيب وهو تخيير بالرواية فنسيان الاصل لا يضره
في وجوب العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فانه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصريح منها والمانع لا يقبل الا ذلك
الاول لو توقفت الاصل عن التصديق [illegible] في دعوى السماع فلعله منع الوجوب للعمل بل هو الظاهر لاحتمال عدم الاتصال
ولم يوجد هذا المعنى في المقيس عليه وهو صورة الموت والجنون قلنا اولا غير تكذيب فلا يضر لانه وان لم يكن مكذبا لكن انتفاء
رتبة الكذب الموجب للاحتمال عن الاتصال شرط وجوب العمل فتامل وقد نقض بالشهادة وقد اجمعوا على عدم قبول
شهادة الفرع مع نسيان الاصل مع ان الفرع ايضا عدل غير مكذب وجوابه ظاهر فالتحميل من الاصل شرط في قبول شهادة الفرع
وبعدم التذكر فات التحميل فتامل فيه واجيب بان الشهادة اضيق من الرواية وفيها احتياط ما لا احتياط في الرواية ومن ثمه
امتنع بعضه فيها والحجاب فلا يسمع الشهادة الا اذا عاين المشهود عليه ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب وفيه نظر لان الشهادة
ليست الا كالاخبار الا انه قد اشترط فيه امور على خلاف القياس كالعدد ونحوه فيقتصر فيها وراء ذلك على القياس فان
كان التكذيب صريحا في العدد [illegible] فالخبر [illegible] للشهادة فافهم وقد نقض بنسيان الحاكم حكمه
وقد شهد شاهدان انه حكم فانه [illegible] الشهادة [illegible] عدلان غير مكذبين [illegible] لا يقبل وجب منع انتفاء اللازم
وهو عدم القبول بل القبول عند الامام مالك والامام احمد والامام محمد وانما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية وذكر الامام
ابو يوسف [illegible] القبول [illegible] ابن الحاجب فان كتب جماعة من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده و
[illegible] الفرق بين الشهادة والرواية [illegible] بيان الفرق [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة و [illegible]

فقضى بشاهد ويمين ورفعا في بعض الكتب معرفين باللام فلم يعرفه ولم يتذكر فكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وفي التيسير خرجه ابو داود
وغيره واعلم ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند ليس فيه ربيعة ولا سهيل والمذهب في الكشف وغيره يا هذا يدل ما ذكرتم على الوقوع اي وقوع
الرواية مع عدم تذكر الاصل فاين وجوب العمل والنزاع فيه لا في الوقوع قيل في حواشي مرزاجان ذلك الوقوع لم ينكر عليه احد
فصار اجماعا سكوتيا وقد لزم منه جواز العمل به والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول في دفعه اولا هذا
جواز الرواية وعدم الانكار لو سلم فهو اجماع على جواز الرواية فاين جواز العمل ولا اثر لهذا في عدم انكار الرواية الا ترى
الرواية من غير العدل لم ينكروا الا يدل هذا على الجواز بل الاجماع على حرمة العمل بها فان قلت التحديث رفعا بسنده عن العدول
دلالته تصحيح الحديث والتصحيح لا اقل من ان يدل على الجواز وسيجيء في قبول المرسل ان التحديث من المسقط توثيق له وما
الرواية من غير العدل فليس فيها فافترقا قلت التحديث انما يكون تصحيحا اذا لم يبين فيه ما يوجب الريبة وههنا تبيين ذلك
فليس تصحيح ومن يرى سكوت الاصل قادحا في الاتصال يرى هذا السكوت تضعيفا فكيف يكون الرواية على هذا النحو توثيقا وههنا
هو رواية مثل الرواية من غير العدل فتفهم وثانيا اقول ثانيا الاجماع على عدم الانفكاك بين الجواز والوجوب ممنوع كما تقرر
عند الحنفية ان الراوي اذا اقر بغير حديثه في [illegible] جاز العمل بحديثه [illegible] فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم فاين الاجماع الا ان يراد
اجماع ما وراء الحنفية وهم يوجبون العمل فيما ثبت فيه الجواز فلا بد من القول بالوجوب فافهم ويقال انه اراد انعقاد الاجماع
في رواية غير المعمول فتأمل في هذا الحق [illegible] ثم اصل الدليل باثر هذا نقل حكاية وقعة ولم يقصد به التحديث حتى يدل على صحة الحديث
فافهم المانع الحجية [illegible] بما روى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار لعمر رضي الله عنه اما تذكر
يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت وفي رواية فتقلبت في الارض بحيث اصاب
التراب جميع البدن فصليت فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح
بهما وجهك وقد وقع في سنن ابي داود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فما رجع عمر عن مذهبه فانه لا يرى التيمم
للجنب وفي رواية لمسلم فقال عمر اتق الله يا عمار وانت لا يذهب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار التكذيب لا انكار السكوت
فليس هذا مما نحن فيه في شيء والجواب بان رده اي رد امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده ما عارضه القبول فرد كيف لا وقد
ادعى اشتراكه في الحادثة فلما نسي هذه الحادثة فوقعت الريبة في انه صدق عمار ام وهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل مجرد سكوت
الاصل وغيره وانه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجبا للريبة فيما علم الشيخ بسبب علم الفرع فسكوت من هو سبب العلم
موجب بالطريق الاولى فافهم وبعد لا يبعد ان يقال ان غاية ما لزم رد امير المؤمنين واما سقوطه الحديث عن الحجية فلم يلزم وانما
يلزم لو ثبت الاجماع ورد فيه حديث عمار ابو موسى الاشعري حيث استدل على ابن مسعود فلم يقبل هو كما هو مروي في الصحيح
واما الجواب بان عمارا لم يكن راويا لهذا الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم التذكر ليس من الاصل فليس
من الباب فضعيف لان نسيان غير المروي عنه عند اتحاد الحادثة المشتركة اذا منع قبول الرواية واوقع الشك في الاتصال فنسيان الفرع
عنه اولى ان يمنع لان ايجاب الريبة فيه اشد فافهم

مسئلة اذا انفرد الثقة بزيادة حديث من بين الثقات فان تعدد المجلس وعلم ذلك التعدد او جهل قيل هذا الحديث

المشتمل على الزيادة اتفاقا اما في صورة العلم فلانه يجوز ان يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فتقبل قول الثقة واما في الجهل فلجواز التعدد وان اتحد المجلس وغيره اي غير هذا انه اي الثقة بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لكمال الفطانة فهاهنا لم يقبل ويحمل على وهم الثقة او الخطاء في فهم المراد ونقله في بالمعنى كذلك وهو المشهور من الشذوذ اذ الشاذ اطلق على ما انفرد به الثقة من بين الثقات ومثاله انه روى البخاري وغيره عن جابر ان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم ياتي قومه فيصلي بهم وقد روى الشافعي كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم العشاء ثم ينطلق فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة وقد تفرد بهذه الزيادة ولو كانت يعرفها غيره لانه موضع الخلاف والحق التفتيش حتى قيل انه من كلام الشافعي في تاويل الحديث مع انه ثبت ما ينافي هذه الرواية على ما رواه احمد عن سليم انه اتى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله ان معاذ بن جبل ياتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلوة فنخرج فيطول علينا فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك والا اي وان لم يكن بحيث لو كانت لا تغفل غيره فالجمهور يقولون يقبل ولو تعذر الجمع بحيث يكون معارضا فالمصير الى الترجيح كما هو سنة التعارض وقيل يقبل ان لم يتعذر ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا سواء تعذر الجمع او لا وعليه الامام احمد في رواية لنا الراوي عدل جازم في رواية غير مكذب فوجب قبوله في قوله وغفلة الغير لا يضر بخلاف ما اذا كانت بحيث لا تغفل عنها فان هناك مكذب او موقع في الريبة القائلون بعدم القبول مطلقا قالوا الظاهر في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوهم فانه لو كانت تلك الزيادة يشارك في سماعها حضار المجلس كلهم واجيب بان الجزم في السماع فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بعيد من الغفلة عن الزيادة الواقعة كثيرا فان الانسان لسابق النسيان فليس الانفراد دليلا على الوهم لقيام احتمال الغفلة اقول يجب ان يجاب و واحد مع عدم سماع واحد يحتمل للغفلة لكن سماع واحد مع عدم سماع جماعة وقد شاركوا في التوجه لا يخفى بعده فان غفلة الكل قلما يقع مثل سماع ما لم يسمع فتدبر ويمكن ان يجاب عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن خفاؤها وكثيرا ما يغفل عن سماع مثل هذه فلا بعد في غفلة الجماعة عنها واما سماع ما لم يسمع فبعيد جدا والاسناد وهو ذكر السند والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف وهو رواية قول صحابي ثم الوصل وهو ذكر السند من غير اسقاط راو من البين زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد ونسبة الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر سند والوقف وهو رواية قول صحابي ضد الرفع والقطع وهو اسقاط راو من السند في مرتبة ضد الوصل فان قلت الارسال ونحوه نوع من الجرح والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والجرح مقدم على التعديل قال ولا ينافي هذا تقديم الجرح على التعديل لان الاعتبار في الجرح والتعديل لزيادة العلم وهو الموجب لتقديم الجرح وذلك اي العلم بزيادة في الاسناد والارسال فليس الارسال مثل الجرح في هذا الحكم والمرات من الراوي الواحد كالرواة يعني اذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة ومرات بدونها او بالعكس مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفا يقبل الزيادة مطلقا وان كان متحدة فمرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم يقبل والا يقبل وان كانت متغيرة فالتعارض والسبيل الى الترجيح الا ان القبول المراد سهوه في الحذف فليس كانفراد الثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا لانه لا وجه لعدم القبول والاوجه حمل شيئا على الحذف فان الظاهر من حال الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف

فان حذف بعض الخبر جائز وہذا الحمل صحیح فیحمل علیہ فلا وجہ للردبل یقبل مطلقاً کالحنفیۃ ای کما یقول الحنفیۃ فیما روی الامام ابو حنیفۃ عن ابن مسعود فی روایۃ اذا اختلف المتبایعان والمحفوظ فی روایۃ البیعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا وفی روایۃ اخری لم یذکر القیام للسلعۃ بل روی اذا اختلف البیعان تحالفا وترادا فقید ہذہ الروایۃ بقیام السلعۃ جمعاً بین الروایتین وحکموا بالتحالف عند قیام السلعۃ لاغیر بالحذف فقالوا انہ حدیث واحد واورد مع الزیادۃ لکن حذف الراوی تارۃ فالحدیث من الاصل موجب للتحالف عند قیام السلعۃ ساکت عما اذا لم تقم لا انما حمل المطلق علی المقید کما زعم البعض تفطن ہذا حتی لا یرد ان حمل المطلق علی المقید لیس عندکم الا عند تعذر الحمل بہما فہذا لیس مما یجوز فیہ الحمل وما اجاب عنہ فی الکشف من ان الحمل واجب عند اتحاد الحادثۃ وہو الحکم وہہنا کذلک فان الاطلاق والتقیید ہہنا وخلافی السبب فان اختلاف المتبایعین سبب التحالف والترادف لا حمل للمطلق علی المقید اصلاً فافہم وتثبت وہہنا بحث ہو ان الحمل علی الحذف غیر ممکن فانہ قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما یجوز اذا لم یکن المحذوف مغیراً وہہنا کذلک لان زیادۃ قیام السلعۃ یفید التقیید والجواب ان الحذف حالۃ التغیر انما یمتنع لو کان بحیث لا یفہم المعنی المقصود عند حذف المغیر ولیس ہہنا کذلک فان الحکم بالتراد قرینۃ تدل علی تقیید الاختلاف بقیام السلعۃ

فان الظاہر من التراد رد المبیع الثمن واما رد القیمۃ فلیس من التراد فی شیء فافہم

مسئلہ المرسل قول العدل قال علیہ وآلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام کذا ہذا اصطلاح الاصول والاولی ان یقال ما رواہ العدل من غیر اسناد متصل لیشمل المنقطع واما عند اہل الحدیث فالمرسل قول التابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کذا والمعضل ما اسقط من اسنادہ اثنان من الرواۃ والمنقطع ما سقط واحد منہا والمعلق ما رواہ من دون التابعی من غیر سند والکل داخل فی المرسل عند اہل الاصول ولم یظہر لتکثیر الاصطلاح والاسامی فائدۃ وہو ان کان من الصحابی یقبل مطلقاً اتفاقاً لانہ اما سمعہ او من صحابی آخر والصحابۃ کلہم عدول ولا اعتداد لمن خالف فیہ فانہ انکار لما ہو اصح وان المرسل من غیرہ فالاکثر ومنہم الائمۃ الثلثۃ الامام ابو حنیفۃ والامام مالک والامام احمد رضی اللہ تعالی عنہم قالوا یقبل مطلقاً اذا کان المرسل ثقۃ وقیل من اسند فقد احالک علی من روی عنہ ومن ارسل فقد تکفل نفسہ لک بالصحۃ لانہ لا یخبر العدل نسبۃ ما فیہ ریبۃ الی الجناب المقدس صلوات اللہ وسلامہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وہذا یفید زیادۃ قوۃ المرسل علی المسند والظاہر ان ہذا مبالغۃ فی قبولہ وقال ابن ابان رحمۃ اللہ تعالی من مشائخنا الکرام یقبل المرسل من القرون الثلثۃ مطلقاً ومن ائمۃ النقل بعد تلک القرون وجہ کثرۃ العدالۃ فی تلک القرون وعدم فشو الکذب فالظاہر انہ انما سمع من العدول وبعد تلک القرون قد فشی الکذب فلابد من تعدیل الرواۃ اسے لایکون الامن الائمۃ وعلی ہذا لا یشترط الفقہ فی الرواۃ والشہادۃ فی تلک القرون کما ہو روایۃ عن الامام والظاہریۃ وہم اصحاب داود الظاہری سموا بہ لعملہم بظاہر الحدیث وعدم تدقیقہم فی فہم المراد وجمہور المحدثین المحدثین بعد المائتین قالوا لا یقبل المرسل مطلقاً سواء کان من ائمۃ النقل او لا ومن القرون الثلثۃ او لا قال العینی فی شرح الہدایۃ [illegible] ہذا القول من البدع وقال الشافعی لا یقبل الا ان اعتضد باسناد من او اخر او منضمۃ [illegible] او ارسال [illegible] او [illegible] مرسلا الیہ او قول صحابی یوافق ہذا المرسل او اکثر العلماء او عرف من عادتہ انہ لا یرسل الا عن ثقۃ وقال طائفۃ من المتاخرین منہم الشیخ

ابن الحاجب المالكي والشيخ كمال الدين ابن الهمام بنا يقبل من ائمة النقل مطلقا من اي قرن كان فعنده شيء من الحنفية ذكرام لا دليل عليه
في المرسل من غيرهم وهو المختار قيل وهو مراد الائمة الثلثة والجمهور لا يقبل الا بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتخريج
وهل هذا خلاف ابن ابان في عدم اشتراط هذا الشرط في القرون الثلثة لزعمه عدم الحاجة الى التوثيق في تلك القرون لان الرواة
فيها كانت اهل البصيرة في التوثيق والتخريج والا احتياط فيها بعد القرون المذكورة التي فشا فيها الكذب فيه والرواة فيها قد
يكون ممن ليس له بصيرة اصلا فلا بد من الاشتراط فانهم لنا جزم العدل العالم بشرائط الرواية والقبول الذي كل منها فيه
نسبة المتن اليه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يقتضي تعديل جملة الذي اسقطه والا لكان تدليسا منافيا للامانة ولكان
كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته وحفظه قال في الفصول ان اريد بالجزم اليقين فمنتف الا ان يكون من العدل
لان خبر الواحد ولو كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الامر الظن وان اريد الظن فيجوز ان يخطئ فلا يصير حجة على غيره في
غاية السقوط لان المراد به الظن الذي يوجب العمل وهذا الظن من العدل الامام لا يكون الا عند تعديل الرواة والا لكان تدليسا
منافيا للامانة والكلام في الامام قال ابراهيم النخعي الذي هو من ائمة التابعين حين قال له الاعمش اذا رويت عن عبد الله
ابن مسعود فاسنده لي قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي سماه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد [illegible] فهذا الراوي
الثقة وانما اسقط وقصد المسافة وقال ابن سيرين لا وابار وتابع [illegible] من صحابة وذلك الامام من ائمة الحديث [illegible]
عدم [illegible] ومتى قلت لكم حدثني فلان فهو حدثني اي حدثني ذلك الرجل الى فقط دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمن سبعين اي عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين انهما يرسلان اذا بلغ الرواة حد التواتر فيرسلها
مقدمة على المسانيد ولا بعد فيه ويحتمل ان يكون هو بالتواتر [illegible] مرسلها واعتمدها عليه [illegible] عبادة [illegible]
كثيرا ما يوجد العدول في غير الائمة علم من عادتهم انهم لا يرسلون الا من عدل فارسالهم يقتضي تعديل من اسقطوه فيكون حجة
كارسال الائمة فلا فرق اقول لا يسلم وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن اخذوا
ورووا الا ترى الشيخ علاء الدولة السمناني كيف اعتمد على رتن الهندي الذي يقول بصحبته في العصر الاول [illegible] المنع بقوله
نوع من بضعف ضمره وقال لو سلم الكثرة في امثال العدول الذين لا يروون الا عن عدول [illegible] التعديل بحسب زعمهم
وكثيرا ما يظنون من يظنون غير العدل عدلا فلا حجة في توثيقهم فافهم واستدل على المختار بارسال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم قال ابو هريرة لما روي عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صوم له فروت عليه ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله تعالى عنها قال حدثني بما سمعته عن الفضل بن عباس في شرح صحيح البخاري [illegible] ان مروان [illegible] كان حاكما
على المدينة فسأل عبد الرحمن ابن الحارث عن صوم من اصبح جنبا فقال سمعت عائشة وام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم يدركه الصبح في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم ثم لحق عبد الرحمن ابا هريرة فذكر له
قولها فقال انها اعلم منه [illegible] من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وسمعته من الفضل ابن عباس [illegible]
عما كان يقول وفي هذا تسير بروم المؤمنين على ابي هريرة ولا جرت لم اسمعنا والذي [illegible] لم يكن سمعه من غير واسطة [illegible]
لما رفع عنده خبر واحد افرح بما حفظه ام المؤمنين والحق ما قال الخطابي [illegible] في الكرخية [illegible] ام المؤمنين [illegible]

لموافقة الكتاب فنحجرة بنت علي الاصل الموهون فان الرد لم يثبت وانما ردت لمخالفة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد مر وروى ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة واحل به اتفاقا فسئل في ذلك ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجع عما كان يفتي به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه منه لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد للظن لمعارضة المقطوع بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا فمعناه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب في الحديث وارسال الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والعامر الشعبي وابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى التابعين وتابعيهم من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المراسيل ولا يذهب عليك السكوت عن ارسال الصحابة فان قبوله متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه ولعل مقصوده ان الارسال شائع جرى من وقت الصحابة الى القرن التي بعدها وقبل الكل ولم ينكروا المرسل واجيب بانكار محمد ابن سيرين قدس سره وهو من كبار التابعين فلا اجماع قال لا تأخذوا بمراسيل الحسن و ابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذا الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا بسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يضر الاجماع اصلا ثم انه لا يتم قوله ايضا فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها وهما شانا مراتب ثقة وسائر شروط فيهما وان لم يباليا في الاخذ فهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان اجلى من الشمس على نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا وانما استدل به المختار فلا يفيد ... الا ... لانهما حتى يقبل مرسلات غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات ... المرسل من الائمة ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن احد من الآحاد تثبيت له والمرسل رواية ... ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في الراوي ممنوع لان مطابقة خبر لواقع غير ظاهر بل احتمال ... توثيق في زعمه وهو لا يفيد وانما كان يفيد كان العدل الراوي ذو البصيرة ... لانزاع وقد عرفت ... عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات يستلزم جهل الصفات ... مجهولة ورواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث ائمة الشان ... الصفاة فالذات وان كان مجهولة لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا ... قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين بشرائط القبول على ان فساد الزمان بفشو الكذب وكثرة ... معرفة احوالها ريب في مطابقة جزم المرسل بخلاف تلك الاعصار بقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا ... فتامل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة ... الارسال ... والثاني باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند اعلى ... فان الاسناد عزيمة والارسال رخصة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المرسل وفي الاسناد تفصيل ... اقوى من الاجمال ولهذا اي لاجل ان المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المسند عند ناسخ من يقبل المرسل بالمراسيل ...

البطلان الاولى بالاقوى فان قلت كيف يكون المسند اقوى وقد صح عن تاج المحدثين ما صح من قوة المرسل فلابد من كونه اقوى من المسند لكونه متواترا وهو مقدم على المسند قلت هذا نادر جدا قلما يوجد ان وجد فهو في ارسال هذا الخبر لا غير ثم كونه متواترا عند المرسل لا يفيد فان الكلام فيمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الاحاد بعد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساوات الطبقات لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند ولا غير فيه ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من اسند عنه وقلما يوجد الاطمينان الشديد على الراوي بحيث ينسب الورع التقي خبرا الى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الشافعي ان لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن بجهالة المروي عنه فلا يكون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول الظن من غير عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفيد للظن اقول على ان قول الصحابي عنده كقول المجتهد وهو لا يكون عاضدا فكذا قول الصحابي فالفرق بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر تحكم وفيه ما فيه فان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع كذا في الحاشية وهذا العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى ابدى هذا الاحتمال حتى قال كيف اتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته فلا فرق مع انه يرد عليه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا اعتضاد به ولا يجري فيه هذا الجواب وذو الاحتمال للسماع هناك اللهم الا ان يقال ان للجماعة مزية فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته وقد اخذ عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى مثله فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر مثل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وفي المسند العمل به دون المرسل فيلغو المرسل من البين ويبقى المسند وحده فلا يعتضد بالمسند بعينه ورفع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق الضعيف يخرجه عن الضعف ويقوي ظن الصدق فكذا هذا والحق ان هذا الدفع مجاولة فان المرسل انما لا يقبل لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا يرتفع هذه الجهالة بل لا يزيد على رواية المجهولين في العدالة وقد عرفت ومن البين انه لا يصير رواية المجهول للعدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا والثاني قال ابن الحاجب وارد لا دفع له واجيب بانه يعمل به وان لم يثبت عدالة رواة المسند فلا يلغو المرسل بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل وهذا في غاية السقوط فان هذا ثم ما فيه ريبة بالجهالة الى ما فيه جهالة قطعا فلا يزيل هذا المجهول الا الريبة فلا يصير واجب العمل على ان صيرورتهما دليلين يفيد في المعارضة فانه يقع الترجيح عنده بكثرة الادلة فافهم

فرع قال رجل لا يصلح في المذهب الصحيح وليس هذا الا الارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذا رواية عن مجهول والارسال جزم بنسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا بخلاف قال ثقة او رجل من الصحابة لان هذا رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول ولو اصطلح على معين معلوم العدالة على التعبير برجل فلا اشكال في القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس وتعذر الجمع بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز او عامين ساويين ونحوهما فالاجماع على التقديم ارجح الظنين الحاصلين منهما لكن الخلاف في ان اي الظنين ارجح فقال الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة الامام الهمام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام احمد رضوان الله تعالى عليهم وبعده صاحباه ابو يوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاعظم رحمهم الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا الا ان المراد بالخبر ما كان فقيها للدلالة

لا لشمول المشكل والمجمل كما لا يخفى وقيل الترجيح في القياس مطلقا وينسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين المعتزلة القياس يقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده في الفرع فالاجتهاد في الترجيح يعني ليس ترجيح احدهما
حتما بل قد يكون الخبر مرجحا وقد يكون القياس مرجحا وعلم بذا باب الاجتهاد فيوكل اليه والا اي وان لم يقطع بثبوت العلة و لا
بالاصل فالخبر راجح وقال عيسى بن ابان منا ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحاصل
ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد في الراوي نوع من التساهل فحينئذ ان كان هذا التساهل لا يضر في صحة الخبر او حسنيته فالخبر
والا فالقياس وهذا في الحقيقة يتبين مرادا عن الائمة الثلثة لا مذهب آخر وقال الامام فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين
كالاربعة الخلفاء الراشدين والعبادلة في الحاشية العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
مسعود وقد غلط الجوهري كذا في القاموس اقول هذا عند المحدثين واما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط وغيرهم
كام المؤمنين عائشة الصديقة ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوان الله تعالى
عليهم كافة اجمعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كابي هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
فقيه مجتهد لا شك فيه وانس ابن مالك فلا يترك الخبر بمعارضة القياس الا عند انسداد باب الراي والقياس كحديث المصراة
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريبا وتثبيتا وحاصل مراده ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الراي تقع الرتبة في المعارضة
عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه الرتبة فهذا ايضا بالحقيقة موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني
الشافعي المختار عند بعض المتاخرين ان كان ثبوت العلة راجحا على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا بل يبقى على [illegible] كان
في الاصل او يكون غيره راجحا فالقياس مقدم وان تساويا اي ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا
ابهما على الآخر والا اي وان لم يترجح ولا تساويا فالخبر مقدم لنا على مختار المتاخرين الترجيح في الراجح واجب فيقدم القياس
عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح في المساواة تحكم فيتوقف عند التساوي ثم اعلم ان هذا احد مراد الائمة
الائمة الثلثة كيف وترجيح الراجح ضروري ومجمع عليه بل محل الخلاف انه يوجد مثل هذا القياس ام لا فمنظرهم انه لا يوجد
فمن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اثباته ودونه خرط القتاد ولذلك ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في الجنين وهو عدم الوجوب للغرة كسائر الامور المشكوكة وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكة
الحيوة والوجود بخبر حمل ابن مالك انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اوجب فيه الغرة كما تقدم وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا رواه
ابو داود ولفظه الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا وفي رواية ان كدنا ان نقضي في هذا برأينا وترك امير المؤمنين عمر في
دية الاصابع وكان رايه في التفضيل بحسب المنافع والمصالح وقال الفارسي [illegible] وقال الفارسي الفصيح فتح الصاد
في الخنصر تسعا وفي الوسطى عشرا وفي المسبحة اثنا عشر وفي التحرير عشرا وفي الابهام خمسة عشر من الابل كل ذلك في التيسير
قال الشارح كذا ذكره غيره والذي في رواية البيهقي انه كان يرى في المسبحة اثنا عشر وفي الوسطى ثلثة عشر وفي
التي تلي الخنصر وفي الابهام [illegible] بخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل [illegible] وترك امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
في ميراث المرأة من دية زوجها القياس المقتضي لعدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يورث اذ لم تبق الزوجية بالموت [illegible]

تثبت له اشتبه او للقرابة الى غير ذلك مما شاع او ذاع من الوقائع الكثيرة ولم ينكره احد من السلف والخلف فكان اجماعا على تقديم الخبر
وهذا هو الصحيح عند من استقرأ الوقائع والتواريخ اقول تفصيل الملازم مما ذكرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب بتقديم الخبر قلنا سكوتهم
في المتنازعات دليل الوجوب فافهم وقد يقال لعل المذهب عند امير المؤمنين التخيير عند التعارض فالسكوت في اختيار احد التخيير
منهما لا يوجب الوجوب وهذا ليس بشيء فان سياق القصة يشهد بخلافه وقوله لولم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا نص على ان المانع من العمل
بالقياس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضايا كثيرة وما ذكر امثلة بخصوصيته يعلم بالتجربة والتكرار والاستقراء التام فالمناقشة
بان هذا انما يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاقيسة ولعل للخبر ههنا قوة بخلاف سائر الاخبار ظاهرة لا تفضي اليه وعورض
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤا مما مسته النار فقال الا نتوضأ بماء الحميم من اضافة الموصوف الى الصفة فكيف نتوضأ
بما نتوضأ عنه رواه الترمذي ولفظه قال له يا ابا هريرة نتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي
اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا او بترك ابن عباس خبره من حمل جنازة فليتوضأ
وفي رواية فليغتسل بل وهذا الخبر اوجب الامام احمد ابن حنبل في رواية فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وترك خبره
في المستيقظ من منامه وهو من استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين
باتت يده رواه الشيخان وغيرهما وكذلك ام المؤمنين عائشة الصديقة وقالا كيف نصنع بالمهراس هو حجر منقور عظيم لا يستطيع
احد تحريكه يوضع فيه الماء بالية اذ اناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد وحاصل الرد لو كان هذا المانع الوضوء بالمهراس
قال [illegible] البتة لم يثبت هذا عنهما وانما ثبت من رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف واجيب بان انكارهما بظهور
الخلاف ويقتضي بظهور خلافه لا الترك بالقياس بكذا وجدت النسخة ولعلها من خطأ الناسخ والاظهر لا الترك الخبر بالقياس وان كانت
فتكلمت ويقال فيما اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل اذاقة الربيع والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تارة
كالتخصيص مثبتة كونه سببا للترك حتى يكون حجة لكم اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان القياس اوضح من الخبر وذلك لان ظهور
المخالفة انما هو بظهور القياس الى الفهم بادنى تامل فافهم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه واضح
فان التوضي بماء الحميم كان معلوما ضروريا في الدين وحمل الجنازة يبتلى بها من لدن صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله و
اصحابه وسلم فلو كان موجبا للوضوء لشاع وذاع وليس هو الا حمل العيدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه ليس حدثا وكذا
الاستنجاء بالمهراس لو كان غسل اليد فرضا لوضح ما ذكر لم يتخذ المهراس فكما ان هذا الحديث لوقوعه فيما يعم البلوى به وليس فيه اعترافا بتقديم
القياس على الخبر اذا كان اوضح فافهم ولا يبعد ان يقال لم يرد نفس الحديث بل رد تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضي
بما مست النار [illegible] بتنجيس الماء وبالادخال في الانا وبانه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضي في الحديثين التنظيف
بالغسل [illegible] غسل اليد والرجل من حمل الجنازة ومن النهي عن ادخال اليد في الانا نهي التنزيه عند الامكان
[illegible] على آله واصحابه الصلوة والسلام معاذا حين اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اجتهد بالراي وقد تقدم تخريجه فالاستدلال بالتقرير فان النفس تاخير معاذ حتى يرد ان ما
معاذ [illegible] لا يكون حجة عند الشافعي ومتبعيه وقول هذا منقوض بتقريره عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تاخير السنة عن الكتاب

قال ان لم اجد في كتاب الله فبالسنة مع انهما يتعارضان فتحققا فتدبر ولعل اختياره الكتاب اولا لعلمه بانه لا يعارضه السنة واصالته وانما التعارض يحلها بالقرائن الدالة على تعيين المراد واما هو فكان يشاهدها ايا ها وبعدم صحة بعض الاخبار في نفس الامر والاسماع لهذا عنده بسماعه شفاهة ادسه بنقله واما الراي فمعارضة محتملة بعدم علمه بالراي الحادث حين حلول الحادثة فقدم الخبر عليه فعلم ان لا نفد ما ولا اعتبار للراي الا عند عدم وجدان الحكم في السنة ولا كثرنا الثالو قدم القياس لقدم الاضعف وهو خلاف الاجماع والمعقول وذلك انه عن القياس لكثرة محال الاجتهاد فيه حكم الاصل وكونه معللا وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها مجتهدة فيها فيكثرة الشبهات في القياس يكون الظن الحاصل به ضعيفا من الظن الحاصل بالخبر وفي التحرير احتمال الخطاء في حكم الاصل منتف لانه مجمع عليه فيكون قطعيا اقول الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل لا على القطع يعني ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس لا انه يجب ان يكون مقطوعا ثابتا بالاجماع القطعي فيجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بظاهر خبر الواحد فاحتمال الخطاء فيه ثابت كظاهر الكتاب اي كما ان ظاهر الكتاب وجب العمل بالاجماع وليس مقطوعا به وليس المراد ان كون الاصل مجمعا عليه لا يوجب القطعية اذ لا اجماع عليها فانه فاسد فان الاجماعات يوجب القطعية فافهم وعورض مقدمات الخبر الاسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض فالظن الحاصل بالخبر بعض مثل الحاصل بالقياس لكثرة مقدماتها ووجود الشبهات فيها وانت لا يذهب عليك ان هذه المقدمات قلما تتطرق اليها شبهة ولو تطرقت ففي غاية الضعف ليس مثلها في القياس كما يحكم به الوجدان الصائب على ان هذا انما يتم لو كان حكم اصل القياس ثابتا بالكتاب المقطوع الدلالة او الاجماع القاطع مع ان اكثر القياسات قياسات على احكام خبر الآحاد فهذه الاحتمال متحققة في القياسات مع تلك الاحتمالات فلا تعادل فافهم وتامل المقدمون للقياس قالوا اولا ظن القياس حاصل من قبل نفسه فانه ينتج الحكم نفسه والظن في الخبر حاصل من غيره بواسطة كون قول المخبر الصادق وهو حال كونه حاصلا منه بنفسه اوثق من الحاصل بغيره فظن القياس اوثق فيكون مقدما على الخبر وقالوا ثانيا القياس حجة بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد فالملازم لا قوى اقوى فالقياس هو اقوى فيكون مقدما على الخبر ولا يخفى ضعفهما اما ضعف الاول فاولا فلانا لا نسلم ان الظن الحاصل بنفسه اوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمة بل يجوز ان يكون مقدماته مظنونة ظنا ضعيفا فظن النتيجة ايضا ضعيف غاية الضعف ويكون المقدمة الملاحظة مع الخبر اوضح واقوى فالظن به اقوى وثانيا لانه يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فقد تضاعف الاحتمال فيه واما ضعف الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجية القياس فكذا انعقد على حجية الخبر مع ان الاجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم وتدبر

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

الاتفاق في افعاله الجبلية الصادرة بمقتضى الطبيعة الاباحة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه وعلى آله واصحابه وفي حق الامة والاتفاق فيما ثبت به بدليل كالزيادة على الاربع في النكاح والوصال في الصوم فانه وصل ومنع اصحابه عنه وقال اني لست كهيئتكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني كما روي في الصحاح وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه والسلام وغير ذلك تخصيصه به لا شاركه فيها امته والاتفاق فيما ظهر بيانا لمجمل بقول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري [illegible] او قرينة كوقوعه بعد ... كالتيمم الى المرافق كما رواه الحاكم الاعتبار بالمبين فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا فوجوب [illegible]

والاباحة وهذا ظاهر جدا لكن قد بينا فيما مر في شأن التيمم فان آية التيمم هو قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ليست مجملة حتى يحتاج الى البيان كيف وقد مر من قبل ان مثل فامسحوا برؤسكم ليس مجملا و
غاية ما يمكن ان يقال ليس المراد منه الاطلاق والا لزم ان يكفي مسح البعض و [illegible] شيء من الذرع وهذا خلاف الاجماع فالمراد منه قدر
مخصوص من اليد الذي هو من الاصابع الى الابط وهذا القدر مجهول وهو الاجمال ثم وقوع هذا الفعل بيانا له لا يخلو عن كدر فان الاحاديث
فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث والتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الافعال فان علم حكمه من الوجوب
والندب والاباحة فالجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي يجب فيه التأسي [illegible] وقيل [illegible] وجب في
العبادات خاصة دون غيرها والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والاشعرية قالوا [illegible] صلى الله عليه وآله واصحابه [illegible] الامة الا
بدليل خاص بهم وقول ابن الحاجب في تقرير المذهب وقيل في الفعل المعلوم الصفة كالمجهول الصفة مجهول فان فيه مذهب ولا مناسبة
جريان جميع تلك ههنا فلا بد من ارادة [illegible] المجهول تشبيه بالمجهول لنا اولا الصحابة كانوا يرجعون [illegible]
وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى وهذا يفيد علما عاديا بوجوب التأسي وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه [illegible] الحجر [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك [illegible] كانت معلومة [illegible]
ولنا ثانيا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فانه [illegible]
متحققة على راجي الله واليوم الآخر فيكون واجبا والتأسي بالمثل اي الاتيان بالمثل صورة وصفة [illegible]
بان مفاد الآية ان من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر له اسوة حسنة [illegible]
فيكون عدم الاسوة ملزوما بعدم الايمان فيكون حراما فيكون الاسوة واجبة قال في الحاشية وفيه ما فيه [illegible]
التأسي ولو كان بصفة الندب او الاباحة وهذا ليس بشيء فان التأسي اي الاتيان على صفة الندب [illegible] واجب [illegible]
مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب [illegible] الاخبار [illegible] مراعاة حكم الخبر
واجب فكذا التأسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يفيد لزوم الاتباع
وهو الاتيان بالمثل صورة وصفة اقول لو تم هذا لم يكن المستدل [illegible] المفترض [illegible]
لان الاتباع شرطه [illegible] بالتبادر [illegible] التأسي والاتباع الاتيان بالمثل صورة وصفة [illegible] الجماعة
بالاتباع صورة شرعا [illegible] الاركان الصلوتية [illegible] عندنا بالتحريمة [illegible] الاتباع صورة وصفة [illegible] استدل
بقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج [illegible]
ان الله تعالى اوقع التزويج [illegible] على الاباحة [illegible]
قيل انما يتم هذا الدليل لو علم [illegible] من الوجوب وغيره فانه لو لم يعلم كان خارجا [illegible]
من التعليل نفي الحرج كيلا يلزم [illegible]
[illegible] الى الحرج [illegible] التعليل مستدركا وفيه انه [illegible]
وعبادهم فيكون نفيه [illegible] الوجوب [illegible] الفعل

فلا يصلح نفي الحرج علة الايجاب وفيه ان القول بنفي الحرج شرعا لا طبعا فان الانسان كثيرا ما يتحرج عن فعل المباح لما راى فيه
عن المهانة او تنفر الطبع وفعل الرسول المتبوع ينفيهما فلا بعد في ان يوجب عليه الفعل نفيا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان
هذا الكلام مجاوزة والتزويج لم يكن واجبا عليه وانما كان لبيان ان الطبع مباحا كما يلوح من سياق القصة المروية في السير وان جهل حكم
الفعل من الوجوب والندب والاباحة فباعتبار الامة مذاهب الوجوب عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابي بكر الجصاص قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل
فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلوة العيدين بالمواظبة من غير ترك لكن هذا غير معروف فان الجماعة
سنة مؤكدة مع انه لم يتركها اصلا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب
والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع انها سنة وقد استدل هو نفسه
على سنية اكثرها بالمواظبة مع عدم تركها بل ثبت له عدم الترك فقال احسن التدبر فتعلم ان المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي
ايضا ان يكون ذلك عند عدم قصد القربة اذ لا قربة في مباح وهو ظاهر وهذا هو مختار الآمدي من الشافعية والتوقف وعليه الشيخ
ابو الحسن الكرخي منا والامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسب الى الاكثر الاشعرية اصحاب الوجوب قالوا اولا قال تعالى
ما آتاكم الرسول فخذوه امر للوجوب الا بدليل وما صنعه فالاخذ بالفعل واجب والجواب المعنى ما امركم به فخذوه لمقابلته بقوله وما نهاكم عنه
فانتهوا وثانيا قال تعالى فاتبعوه والاتباع الاتيان بالمثل فيجب الجواب المراد الاتباع في العقائد العلمية او العملية
او الاتباع في الواجبات المعلومة ولان الاية ليست سياقها على العموم فان الافعال المباحة لا يجب الاتيان بها كيف ولا يلزم على كل
تقدير من وجوب فعل يشمل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا الوجوب والندب او الاباحة اذ احدها في نفس الامر على وجه الاباحة
او الندب لان التاسي في الصفة مرعية كما مر فيكون مباحا ومندوبا وقد اوجبتم في هذه الصورة الوجوب فيجتمع الضدان ورد عليهم
بمنع كونه مباحا على التقدير ان لا يعلم جهته اي الكائن الفعل المفعول بالاباحة غير معلوم الجهة منع كونه مباحا علينا هو واجب ومنع كونه
واجبا على التقدير ان العلم يعني الكائن معلوم الجهة لا يكون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا
عليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاباحة عليه يوجب الاباحة علينا في نفس الامر واما الوجوب فلانكم قلتم ان الفعل الغير المعلوم
الجهة واجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير المعلومة لا يوجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا وجوب
فلا يلزم الضدان لتلبس الاباحة في غير المعلوم مفروضا ولا الوجوب في المعلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزام هذا بعيد عن الانصاف
ثم ان يشكل هذا الرد على قائلي الاباحة بان الفعل الكائن على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بان الفعل على جهة الوجوب
مع صدوره مباحا لا يجوز لان العادة المستمرة زيادة الاهتمام بحال الواجب وتنبيه وتاكيده فيه ثم يرد ان الوجوب بالنسبة وهو الاتباع
لا ينافي الاباحة لذاته يعني انما يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا
محذور في الكل ثالثا وفيه قلنا فانه نفسه مباح ولكونه القا للعين واجب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلعوا نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا رايناك خلعت فخلعنا والحديث رايناك القيت
فالقينا فقال ان جبرئيل اتاني واخبرني ان فيهما اذى رواه احمد فاقرهم في المتابعة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة من خصاص

باخبار جبرئيل ان في نعله اذى فعلم ان ليس على الغير ان المتابعة واجبة والجواب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل قصارى امره انهم تابعوه ويحتمل ان يكون لزعم الاستحباب او اختيار احد طرفي المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن خذوا عني يعني لو سلم فهم الوجوب فانما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خذوا عني فزعموا انه نهى عن الصلوة في النعال كما في سائر الاركان الصلوتية في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اعم من صلوا كما رأيتموني اصلي فاندفع ما في التحرير انه لم ينقله بعد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قد مر وقالوا رابعاً اختلفوا في وجوب الغسل بالايلاج من غير انزال ثم اتفقوا عليه برواية ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله وقد مر تخريجه فلو لم يكن الفعل للايجاب لما اتفقوا بمعرفة الفعل الجواب لا نسلم انهم اتفقوا بنفس الفعل بل لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل رواه الشيخان ونقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولان الجنابة مجملة فالتحق هذا الفعل بيانا له وقالوا خامسا الايجاب احوط فيجب القول به الجواب منع الكلية اي كلية كلما كان احوط يجب بل انما هو فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقينا كالصلوة المنسية لا اذا فات صلوة من صلوات يوم ونسيها فيجب عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقينا ومنه نسيان المستحاضة ايامها فيجب عليها الغسل لكل صلوة او كان الوجوب هو الاصل ثم يعترض عليه ما يوجب الشك كصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض الغمام لا يمنعه فيجب احتياطا لا كصوم الشك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فافهم فانه الحق النادبون قالوا اولا لم يكن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصية ولا وجوب لانتفاء التبليغ الذي هو شرط الوجوب ولا اباحة لانه مدح بالتاسي ولا مدح على المباح الجواب التبليغ اعم صريحا كان او استنباطا او الفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباطا وهو يعم الاحكام فمن حمله للوجوب يقول انه تبليغ الوجوب ومن حمله للندب او للاباحة فعنده تبليغ الندب او الاباحة ويمكن ان يحمل قوله جوابا آخر تقريره ان التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب عليكم فقد ظهر وجه ما في الحاشية انه من تتمة الجواب ويمكن ان يحمل اشارة الى النقض وذلك ان نقول ان عادته الشريفة كانت اكثر الاهتمام بالوجوب وكان يبين صريحا ويبالغ فيه فلو كان الوجوب لبينه صريحا وبالغ فيه وح اندفع الجوابان فافهم وايضا مختار الاباحة واسيح بالتاسي لا بالمباح والتاسي مندوب فما مدح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه وقالوا ثانيا الغالب في افعاله الندب فيحمل عليه ويكون مندوبا لنا ايضا للتاسي اجيب لا نسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول في غير الجبلية من الافعال الظاهر غيرية لان جل همته صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عدم ظهور قصد القربة الغالب المباح كما يظهر لمن تتبع احواله الشريفة ودعا على التسهيل على الامة اكثر الحنفية قالوا الاباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة لانه لو لم يكن ماذونا فيه لكان حراما عليه وعلينا او مخصوصا به وهما منتفيان لانتفاء المعصية والخصوصية واقل مراتب الماذون الاباحة لعدم الا الزائد اذ المفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القربة فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام بالقرب فتعين الاباحة وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعى الامكان العام وهو مطلق الاذن الاعم من ان يكون مع الحرج في الترك ام لا الا الامكان الخاص وهو الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو الثاني

كيف لا وقد نقلوا الزائد على الاذن من الحرج في الترك او استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الحرج في الترك امتيازا عن الموافقة ولو لم ينقلوا لكان قولهم قد لا يا التوقف اللهم الا ان يعتبروا جواز الترك بالاصل فافهم المتوقفون قالوا الفعل يحتمل الخصوص بالنبي صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم والعموم للامة منتهيا الى الانواع الشتى من الوجوب والندب والاباحة فالحكم باحدها على الامة تحكم فوجب التوقف الجواب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة فعنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر

مسئلة اذا علم عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الفعل من احد والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان فسكت قادرا على انكاره يعني لم يكن مانعا من الانكار من اشتغال الاهم وغيرها وهذا هو التقرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وعدم وجوب التعميم وقيل لا يدل اصلا والا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والتقرير المحرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة يربي عنها اقول يجوز ان يكون ذلك الفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدو الاسلام و ح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا التقرير المحرم لعدم التحريم فلا جواز اي فلا يثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شان الاباحة الاصلية وحينئذ فتفريع الاحكام الشرعية كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة اذا سكت ولم يكن حاصل السكوت كعدم معرفة الحكم و على هذا لا يرد عليه هذا الايراد وبدونه ... الا اذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم وان استبشر به اي بالفعل مع التقرير فاوضح دلالة على الجواز وهو ظاهر

فرع اعتبر الشافعي القيافة في اثبات النسب خلافا للحنفية وتمسك الشافعي بترك الانكار والاستبشار في قول المدلجي بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان اشتهر بمعرفة القيافة وقد بدت له اقدام زيد واسامة حين كانا نائمين ان هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر بقوله فدل التقرير والاستبشار على ان القيافة يثبت النسب واورد ان عدم الانكار لموافقة الحق قوله فلا يكون ردا لقوله والاستبشار لم يكن لكون القيافة دليلا على النسب بل لحصول الزام الطاعنين الذين هم المنافقون بحسب زعمهم الباطل فانهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملا في فن القيافة وكان منشأ طعنهم الاختلاف في لونيهما فاقلت فلم ينكر الطعن ولو كان منكره الانكره قال واما ترك انكار الطريق فلانه كتردد كا... النسبة وترك الانكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعا وذلك لان الطاعنين هم المنافقون فلا ينفعهم الانكار فلذا لم يشتغل به واما المؤمنون فقد ثبت عندهم انحصار النسب في الفراش وكانوا عالمين ان القيافة ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار لاخباره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

مسئلة المختار انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبد بشرع قبل البعثة قيل بشرع آدم وقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاشبه ما ثبت اي تعبده بشرع ثبت انه من الشرائع لا بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان متبادرا بين العرب والعجم فلا يتبع احدا من الرسل الذين كانوا خلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف وظن انه شرع ابراهيم فان شرعه كانت عامة وشرع عيسى كان مخصصا بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم فقاله المالكية وجمهور المتكلمين من المعتزلة احالوا التعبد بشرع يستحيل عليه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه

عليه واهل الحق من المثبتين وهم بعض اهل السنة القائلين بالمدة التعبد بشرع غيره واقع وانكان يجوز عقلا وعليه القاضي ابوبكر من الشافعية وتوقف الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والآمدي والنزاع انما هو في الفروع واما العقائد فالاتفاق على انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم متعبد فيها بالشرائع كلها وهو ظاهر لنا ان الناس لم يتركوا سدى من لدن آدم الى خاتمة الايام قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلزم التعبد لكل من بلغ الى ان ينسخ ويرتفع من البين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والعصمة منتفية واستدل ايضا فروايات صومه وصلوته وحجه وتحنثه كما صح انه كان يتحنث بغار حراء وتلك اعمال شرعية البتة تفيد علما ضروريا انه يقصد الطاعة بها فتلك الطاعات اما عرفت بالعقل او بالشرع السابق ولا حكم للعقل فتعين الثاني واجيب بان الضروري قصد القربة في طاعاته وهو اعم من موافقة الامر والتنفل والتعبد انما يكون عند كونها موافقة للامر وايضا يجوز ان يكون ذلك بالالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه النافون قالوا لو كان اي وقع التعبد لوقعت المخالطة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة العمل وهذا لا يحصل الا بالتعلم من اهلها وهو بالمخالطة فقط ولم ينقل المخالطة عادة قلنا لا حاجة الى التعلم في المتواتر من الاحكام وقد يمتنع عن المخالطة لموانع شاهدناهم اياه كما حكى في السير ان اليهود كلما رآه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مع عمه قالوا سيظهر نبي فيكون هلاك اليهود على يده وايضا لم يكن من الاحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة والحق ان المخالطة لا يحتاج هو صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اليها للمعرفة بل كان يعرف من الاحكام الضرورية بالهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه المسئلة ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروا انه علية للمسئلة الآتية

مسئلة المختار انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لا على انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الاكثرين من اهل القبلة المنع عن التعبد عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه اي على المنع القاضي ابوبكر والرازي صاحب المحصول والآمدي و طريق ثبوته عند الحنفية قصص الله ورسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار وهذا لان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهو غير خال عن التحريف ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من غلظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار من الله تعالى بوحي متلو او غير متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن نقي لا يحتمل كذبه قلت هب انه لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام او قبله بقليل فلم يعلم الا التورية المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام صام يوم عاشوراء اعتمادا على خبر اليهود ان موسى عليه السلام صامه قلت لعله اوحى الله صدقهم في الاخبار فافهم ومن ثمه اي من اجل طريق معرفته اخبار الله تعالى ورسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خامسا كما صار اليه الخلاف في الكتب بسبب الادلة لنا اولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا من اصحابه وبعده ما لم يظهر ناسخ وهذا لنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم صوم يوم عاشوراء حين اخبر ان اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام قال انا احق بهذا واستدل اولا بقوله

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول أقم الصلوة لذكري فهي خطاب لموسى
عليه السلام فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعاً لنا وجب الاتباع أقول لا إسلام أنه تعبد بشرع موسى عليه السلام
بل أمر بالوحي الذي أوحي به وأمر فيه لوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وعلى آله وأصحابه الصلوة والسلام وافق الوحي
المتلو الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم ولا يبعد أن يقال يجب أن الأمر بالقضاء وما يوحى الغير المتلو هو الحق لكنه
عليه وعلى آله الصلوة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تأييداً وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التأييد بما ليس حجة بل بما هو حرام
العمل لا يليق بشأنه بل لا يصح من عاقل فلزم الحجة فوجب التعبد به واستدل ثانياً بآيات أمر فيها باقتداء الأنبياء السابقة صلوات
الله على نبينا وآله وأصحابه وعليهم كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً وقوله اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين
وقوله فبهداهم اقتده وأجيب بأن ذلك الاقتداء إنما هو في العقائد والكليات الخمس من حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال
وليس على ما ضرورة أن بعضها منسوخة البتة إنما قالوا ولو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ ولم يذكر في حديث معاذ رضي عليه وعلى آله وأصحابه
الصلوة والسلام قلنا لم يذكره لأن الكتاب يشمله فلا حاجة إلى الذكر فالملازمة ممنوعة وشمول الكتاب لأن قصص الله تعالى لوجوب التعبد عندنا ولك
أن تقول لأن الكتاب والسنة تشملانه وقد تقرر الجواب بأن الكتاب يشمل التوراة والإنجيل وغيرهما لأنها كتب تعمل عليه كلامه لأنه بعيد جداً لأن المتبادر
من كتاب الله في عرف الصحابة القرآن الشريف ولم يذكره لأنه قليل جداً أو إنما ذكر ما هو منشأ أكثر الأحكام وقالوا ثانياً الإجماع
على أن شريعتنا ناسخة للشرائع التي قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شرعنا ناسخة لما خالفه من الأحكام لا مطلقاً بجميعها حتى
لا يكون الكل حجة كالقصاص وحد الزنا وغيرهما فإنهما ثابتة غير منسوخة وقالوا ثالثاً كان ينتظر الوحي إذا عرض له حادثة ولم يراجع إليهم
بمعرفة حكمها فقط ولو كان شرعهم حجة لحكم به ولم ينتظر وراجع إليهم بمعرفة الحكم قلنا قد راجع إليهم في الرجم وحكم بما في التوراة قال
أما الرجم بالمراجعة إليهم فالالزام إياهم يقولون إن حكم الرجم ليس في التوراة قلنا الانتظار وترك العمل بالشرع المتقدم فيما
علم بطريق صحيح وهو الوحي بأنه شرع متقدم أو التواتر إن تحقق ممنوع بل العمل كما في صوم عاشوراء وأما عدم المراجعة إليهم فلتحريفهم
الكتاب وكذبهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فافهم

مسئلة قال الشيخ أبو بكر الرازي منا والإمام أبو سعيد البردعي بكسر الباء الموحدة وفتح الدال والعين المهملة منسوب إلى
بردعة من أقصى بلاد أذربيجان والإمام فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي قدس أسرارهم وأتباعهم ومالك والشافعي
في القديم القول وأحمد في رواية رحمهم الله تعالى قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لغيره أي لغير الصحابي فيجب عليه
تقليده وترك رأيه لا لمثله أي لا ملحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعي في قول الجديد والشيخ أبو الحسن الكرخي
منا وجماعة وعلى هذا استقر أصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء وقيل قول الشيخين الإمامين أميري المؤمنين أبي بكر
وعمر رضي الله عنهما ملحق بالسنة فقط دون أقوال آخرين من الصحابة وينبغي أن يكون النزاع في الصحابة الذين أفنوا أعمارهم في الصحبة
وتخلقوا بأخلاقه الشريفة كالخلفاء والأزواج المطهرات والعبادلة وأنس وحذيفة ومن في طبقتهم لا كمثله الفتح فإن أكثرهم لم يحصل لهم
معرفة بالأحكام الشرعية إلا تقليداً والله أعلم والنزاع فيما لم يعم بلواه وأما فيما عم البلوى به وورد قول الصحابي منافياً للعمل المبتلين لا
الأخذ به بالاتفاق لأنه لا يعمل فيه بالسنة فلا يقبل ما يقبل التشبه به ولا يختلف فيه بين الصحابة فإنه لا يجب فيه الأخذ بل يجب التأمل فيما يوجبه

الرأي بوجه به ولا يكون بحيث سكت البا قون عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق قال النافي اولا لو كان مذهبه حجة لكان قول الاعلم او الافضل من غير الصحابي حجة ايضا واللازم باطل بالاجماع اذ لا يصلح للعلية لكون حجة الا كونه كذلك اي اعلم وافضل اولا عصمة اقول لا نسلم انه لا يصلح للعلية الا الاعلمية والافضلية بل العلة ظن السماع من صاحب الشرع وفهم مراده مشاهدة القرائن لما علم من عادتهم الشريفة الفقهية بالنقل الا نادرا والظن يتبع الاغلب فافهم واعلم انه على هذا ينبغي ان لا تقليد لمذهبه لو صرح بانه افتى بالرأي وعبارة الاسلام فخر الاسلام تنبو عنه وما اجاب به في شرح الشرح الصحابة يجوز ان يكون لهم تأثير في الحجية فالعلة الصحبة فلا يلزم منه حجية قول كل اعلم وافضل فاقول مندفع بانه لا حكم الا لله الحكم الشرع فلا مدخل للصحبة في الحجية فتأمل ولك ان تقرر الجواب بان بركة الصحبة والتخلق بالاخلاق النبوية يوجب اصابة الحق وعدم الخطأ في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه حقا ساطعا لما عند الله من الحكم وهذا ليس ببعيد فان مثل هذه البركات توصل الى الاعيان ات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر فافهم وهذا اعام فيما صرح فيه بالفتيا بالرأي او لم يصرح وقال النافي ثانيا لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجتماع النقيضين لمناقضة بعض الصحابة بعضا في الاحكام بوقوع الاختلاف في كثير من المسائل فانقلت هذا منقوض بخبر الواحد اذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين بوجود التناقض فيه ايضا قلت هناك احدهما ناسخ للآخر في نفس الامر فالحجة واحد منهما في نفس الامر لكن بجهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا بخلاف ما نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ايضا لان اصابة الحق كان اكثريا فاذا تخالف فالحق احدهما في نفس الامر لكن بجهلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهرا فلا يلزم التناقض بل اللازم الترجيح بالرأي او التخيير في العمل او التوقف والعمل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سيجيء وقال النافي ثالثا لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن ما اخذ الحكم يأخذه فلا تقليد اذ اخذ الحكم من الدليل ليس تقليدا فافهم قال المثبت تقليد الصحابي عموما سواء كان احد الشيخين او غيره قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ماله وعليه وقال المثبت خصوصا تقليد الشيخين فقط اولا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر واجيب بان المراد بالمخاطبين في الحديثين المقلدون وهو ظاهر في الاول جدا واولا بد لخطاب الشفاهي من مخاطب موجود فهم ايضا اصحاب والجواب عن الثاني بان غاية ما يلزم وجوب اقتدائهما لا نفي اقتداء غيرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين حين جعلها امير المؤمنين عمر شورى بين الستة امير المؤمنين عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو راض عنهم فتولى للتعيين عبد الرحمن فلم يقبل امير المؤمنين علي وولي امير المؤمنين عثمان الخلافة به اي بذلك الشرط فقبل فيوقع ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعا وهو ضعيف كيف ولو لزم تقليد الصحابي المجتهد صحابيا مجتهدا وذلك باطل اتفاقا بل المراد متابعة في السيرة والسياسة فلم يقبله امير المؤمنين لانه احتياط في التعهد وكل شيء لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما يثق بنفسه تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالرأي حتى صحابيا يجب اتفاقا كتقدير اقل الحيض بقول ابن مسعود وانس وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي وعثمان ابن ابي العاص عزاه في التيسير الى جامع الاسرار فان التقدير ات مما لا يهتدي اليه الرأي فانقلت قد روى الدارقطني

عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مرفوعا اقل الحيض ثلثة ايام اكثره عشرة ايام فههنا عمل به لا بقول الصحابي وهذا الحديث
وان كان في سنده ضعف لكن صار بتعدد الطرق حسنا قابلا للاحتجاج كما بينه الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قلت لا باس به
غاية الامر انه قام دليلان على مطلوب واحد ومثال آخر روى رزين عن ام يونس قالت جاءت ام ولد زيد بن ارقم الى ام المؤمنين عائشة
فقالت بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم الى العطاء ثم اشتريتها قبل حلول الاجل بستمائة وكنت شرطت عليه ان بعتها فانا اشتريها
منك فقالت لها عائشة بئسما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا ان يتوب قالت فما يصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فينتقم الله منه
والحكم ببطلان الجهاد لا يكون بالرأي فلا بد من السماع فان قلت يجوز ان يكون الوعيد لما انه باع الى اجل مجهول وهو العطاء او لاشتراطها
عليه اشتراء نفسها وشرط الفاسد يفسد البيع وكذا الاجل المجهول قلت لو سلم ان يوم العطاء كان مجهولا وان الشرط المذكور في العقد
انما قالت بئسما شريت وبئسما اشتريت ابلغي الخ فقد رتب الوعيد على شراءها منه ولو كان بيعا غير فاسد فقد ظهر ان شراء ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن لا يجوز وذلك اي وجوب التقليد وكون مذهبه في حكم المرفوع لانه لا بد من حجة نقلية لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية
حرام والصحابة بريئون عنه بعيد عن التهم فالحجة عقلية او نقلية والاول منتف بالفرض فتعين الثاني فله حكم الرفع فمذهبه دليل الدليل كالاجماع
ونقض بالصحابي فانه ينبغي ان يجب عليه التقليد ايضا لان المرفوع واجب الاتباع عليه ايضا ونقض بتقليد التابعي فيما لا يدرك بالرأي
لانه لا بد من حجة نقلية ايضا اقول التخلف اي تخلف المدعى ممنوع بل يجب على الصحابي اتباع قوله وعلينا اتباع قول التابعي فيه
لا مطلقا بل عند عدم الريبة باتحاد المذهب من غير حجة ولذا لم يعمل زيد بن ارقم بقول ام المؤمنين لكن للصحابة ان يرتابوا بعضهم
في بعض فلا يعمل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخير ولا نرتاب فيهم بوجه لقيام الحجة على التهم كالشمس على نصف النهار
فلا يجوز لنا ترك التقليد واما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه ايضا لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقراء
الحال فتدبر وقد يجاب عن الشافعي بان اتخاذ الصحابي مذهبا فيما لا مجال للرأي فيه دل دلالة قاطعة او مظنونة ظنا قويا
انه سمع فيه شيئا فهو قطعي عنده ثبوتا ثم هو شاهد للقرائن فلا يخطأ في فهم المراد فمذهب الصحابي دليل الدليل واما التابعي فليس
هو سامعا فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير شاهد للقرائن المفهمة فجاز عليه الخطاء في فهم المراد وظن التابعي دليلا دليلا ومع ذلك
العدالة غير منصوصة فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل فافهم

تنبيه لا رواية في المسئلة المذكورة عن الامام ابي حنيفة وصاحبيه بل اختلف عملهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم يشترطا اعلام قدر
رأس المال المشار في السلم لان الاشارة كالتسمية في المعرفة والتعيين بل يرتفع بها الجهالة وشرطه بقول ابن عمر وقد عزي الى امير المؤمنين
عمر ايضا فلم يقلداه وقلده في ضمان الاجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالحرق الغالب بقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
رواه ابن ابي شيبة وروى الشافعي عنه رضه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه اي التضمين هو بناء
على انه امين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التعدي فلم يقلد وقلداه لكن قال الشيخ عبد الحق دهلوي في فتح المنان في تائيد مذهب
النعمان قال ابن المبارك قال ابو حنيفة ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعلى الرأس والعين وما جاء عن الصحابة
فلا اتركه فهذا نص صريح منه على انه يقلد الصحابة واما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فلو ثبت عنده معارضه قول آخر

كما قيل في مسئلة الخفين ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فيه حديثا مرفوعا فافهم تذنيل التابعي ولو لزم المقتدى به رأى
الصحابة في عصرهم فليس مثلا لهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضل الصحابة روى عن الامام
انه قال ما جاءت الصحابة سلمناهم وان جاء التابعون زاحمناهم وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد كذا في التقرير
كذا في الحاشية وان صح هذا فيجب ان تدرك اي ان اجماع الصحابة يوجب العمل ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم فاستدلال البعض على صحة
تقليده بان شريحا وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فبقي قاضيا الى زمان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام وبعده ثم ترك القضاء في زمن فتنة عبد الله ابن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فاعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم
بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين شهادة الامام الحسن رضي الله تعالى عنه لعلي وعبد اي امير المؤمنين علي كرم الله وجهه [illegible]
شهادة للابن حين جاء امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بيهودي شريحا فادعى عليه ان الدرع الذي في يده درعه وانكره هو فطلب شريح البينة
منه فجاء بالامام الحسن رضي الله عنه وقنبر فقال اقبل شهادة مولاك ولا اقبل شهادة ابنك فاقنع امير المؤمنين على اخذ الدرع فاسلم اليهودي
وكان مع امير المؤمنين [illegible] ومخالفة مسروق وهو من كبار التابعين ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح
الولد الى شاة وقال ليس الولد خيرا من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله لا يفيد خيرا لقوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه
ان مخالفة التابعي للصحابي قد وقع واما انها حجة فمن اين ثم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا ايضا غير تام عند من يرى الحجية فان شريحا
وان خالف امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه لكنه وافق امير المؤمنين عمر [illegible] الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في
فتح القدير بسند متصل برواية [illegible] ابي بكر الرازي عن ام المؤمنين الصديقة رضي الله عنها لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده
ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استأجره ومخالفة مسروق كحكم
سليمان مخالفا لحكم داود في الحرث الولد كما روي في الصحيحين

فصل في التعارض وهو تدافع الحجتين

لا تحقق الا بوحدة من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد
ان تطابق نفس الامر فان كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانتا
قطعيتين كما اذا كان الحجتان مقطوعتين او ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل تصور التعارض ظاهرا في بادي النظر للجهل بالتاريخ او خطاء
في الفهم المراد او في مقدمات القياس وهذا يكون في القطعي والظني على السواء فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر و
في سائر كتب الشافعية تحكم اقول اما ان تجويز [illegible] التخلف عن المدلول في احدهما في الظنيين فيجوز ان يكونا متعارضتين في المدلول
لكن تخلف احدهما بدلوله [illegible] ولا يخفى ان هذه مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة ايضا فان
الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم واذا تحققتا يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر واعلم انه قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض
مع عدم المرجح ممتنع في نفس الامر [illegible] المختلفين [illegible] فلا تعارضان ايضا عند الكرخي واحمد خلافا للجمهور ثم حكمه التخيير عند القاضي
ابي بكر والجبائي وابنه ابي هاشم [illegible] عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والبحث الذي الشارع منزه عنه فقد بان لك ان لا تعارض الا عندنا للجهل بحكمه للنسخ ان علم المتقدم والمتاخر ويكون الثاني ناسخا
له ويجب الاجتهاد في طلب التاريخ او الا علم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بقدر
الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير ايضا لا وجه له لان احدهما منسوخ كما
هو الظاهر او باطل فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى
ما دونهما مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى اقوال الصحابة
والقياس وههنا ابحاث الاول ان المصير الى دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض كثيرة
فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق له وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين سقط الخبر الذي دونهما ايضا والجواب بان خبر الواحد
لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والوديعة فيصلح مرجحا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان
الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه قيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص في البديع على
ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده فافهم واجاب الشيخ الهداد في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الحجتين اللتين من نوع
واحد اعني الصادرين عن متكلم واحد لا يعتبر عند التعارض كالكلام المرتب المناقض اخره الاول كما اذا شهد شاهد بمجادلة ثم الاخر
مناقضة للاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ولا يسقط قول الاخر فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد وهو الله سبحانه والسنة كلام
متكلم آخر فاذا تعارض الآيتان فقد التحقا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفرع عليه ان عند تعارض الآيتين يصار الى السنة
المتواترة لانه كلام متكلم آخر وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان وبين كلام مسكوت ولا يفهمه هذا العبد حق الفهم
لان السنة ليست الا بالوحي اذ لا حكم الا لله فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الهي والتعارض انما يقع بين الحكمين وهو
كلام الله تعالى الازلي وهو كلام متكلم واحد وبعض الكلامين الصادرين عن متكلم واحد صادق فيه لا محتمل ولا يلتفت قطعا سواء في المطابقة واذا
صدر عن متكلم آخر صادق قطعا ليس له فضل على ذينك الكلامين المتناقضين والقياس على الشاهد باطل انهما ليسا بمقطوعي
الصدق فاذا صدر عنه كلام متناقض اوجب الريبة في الحفظ او العدالة فوقع الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة
اصلا بل متكلم السنة صادق قطعا كمتكلم الكتاب فلا بد من مطابقتهما وهو المتعارض فما الفرق ان فهمه بشجرة فاسدة ونقص ما هو الحق
فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتساقط كل من الآية والخبر الموافق له والقياس لم يخرج
لمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة واذ لا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل ما دليل فهو ايضا معارض
فيتساقط عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل
وواجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
ان يعتبر الدليلين متعارضين اولا ولا يعتبر ما هو دون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولكن يصلح ما حصته ثم يتساقطان
لمعارضة فكانهما لم يثبتا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الحق الباقي
وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان يعدل ... كلها كالخبر والاجماع
قد ينعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذ ثبت ان العمل بالادنى افهم الثاني ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عند تعارض الآیتین الی السنة المتواترة وعند تعارضهما الی الاجماع ان وجد والا فالی خبر الاحاد وعند تعارضهما الی اقوال الصحابة
ثم الی القیاس فلم تعلم انه لیصار عند تعارض الآیتین الی اخبار الاحاد ثم الی اقوال الصحابة والقیاس والجواب عنه ان الاجماع مرجح
ومقدم علی الکل عند معارضته ایاها لانه لایکون منسوخا بکتاب اوسنة ولایکون باطلا فتیقن انه یکون الکتاب والسنة وکانت
متواترة منسوخة والاجماع کاشف عن النسخ فعند تعارض الآیتین والسنتین ووجود الاجماع یعمل بها وافقه الاجماع ویجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح
بترجیح قطعی والکلام فیما لاترجیح فیه ولایمکن ههنا الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآیة فی ایجاب العمل والقطعیة فالسنة المتواترة
تعارض الآیة کما تعارضها آیة اخری ولاتحصیل عندها فلو اهدر للتعارض یلزم تساقط الکل من الآیتین والسنة ومن ههنا اندفع ما فی التلویح
ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآیتین اما لان الخبر مرجح لما وافقه فیرد علیه ان لاترجیح بکثرة الادلة واما لان التعارضین تساقطا
فبقی الخبر سالما عن المعارضة فمثله یمکن ان یقال فیما اذا کان آیة ثالثة موافقة لاحدهما فیقال قد سقط المتعارضان فیعمل بالثالثة
ولاحاجة الی ما اجاب بجواب فاسد هو ان خبر الواحد لما کان ضعیفا غیر معتبر فی مقابلة الآیة صار تبعا للآیة الموافقة له فصلح مرجحا
وقد عرفت فساده ولاحاجة ایضا الی ما اجاب به الشیخ الهداد ان التساقط انما هو للدلیلین من نوع واحد ویعمل بنوع آخر والآیة الثالثة
من نوع المتعارضین وقد عرفت فساده بوجه آخر ایضا وکما بینا ظهر لک ان الآیة والسنة المتواترة اذا تعارضا تسقطان ایضا ولکما زعمه
الشیخ الهداد فافهم الثالث ما اورده الشیخ الهداد ان اقوال الصحابة قسمان قول فیما یدرک بالرای وهو غیر الخبر فکان حجة فینبغی
عند تعارض الاخبار وقول فیما لایدرک بالرای وینبغی ان لایعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبریة متعینة فهو ایضا خبر فلیس دونه
فینبغی ان یسقط ایضا ایضا هو من نوع المتعارضین والمتکلم بهما واحد وقد جعل صاحب الهدایة قول ابن مسعود تغلیظ الدیة ارباعا
فیما رضی فقد جعله کالخبر فی المعارضة وقال ومراد المشایخ باقوال الصحابة الاقوال التی فیما یدرک بالرای لاکما فی المستوفی
من التعمیم والتحقیق الحق فیه ما نقص علیک ان الصحابة منهم مقطوع العدالة کاصحاب بیعة الرضوان وبعض من تشرف بالصحبة
بعده ومنهم من هم مظنون العدالة فاقوال الفریق الثانی ظاهر انها انما یدل علی السماع ظنا لاحتمال الفتوی من غیر
دلیل ولوکان احتمالا مرجوحا فاقوالهم انکانت راجعة الی الخبر فکلها دونه رتبة واما اقوال الفریق الاول فالکان کون فتواهم
من دلیل متعین القطعیة عند التهم لکن کونها مما لاتدرک بالرای غیر مقطوع به بل غایة الامر الظن وغایة العلم انه لایصل الیه رایا
واما الصحابة رضوان الله تعالی علیهم فلما کان رایهم اعلی من رأینا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهی
احتمل ان یکون رأیهم قد وصل فافتوا بالرای فههنا احتمال کون مذهبهم بالرای قائما فلا یدل قطعا علی السماع نعم الظاهر
السماع فیکون ادون من الخبر الصریح اذا کان ادون فلا یصلح معارضا للسنة فیضمحل عند قیامها واذا تساقطا فیقوم حجة
فیعمل به واما قول صاحب الهدایة فقد خبر خاص ولعل فیه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوی صحابی
بدری رضوی ذی مناقب منصوص علیه بالعدالة والفضل بنص محکم الذی صح فیه مرفوعا تمسکوا بعهد ابن ام عبید
فافهم والا وجد الادنی فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دلیل صالح متاصل فی الباب
کما فی سور الحمار فانه نهی رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم عن لحوم الحمر الاهلیة یوم خیبر کما
فی الصحیحین وقد عارضه قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم للسائل عن اکل لحوم الحمر الاهلیة کل من سمان

اموالكم رواه البخاري واكثر الحرمة آية النجاسة والحل آية الطهارة فقد تعارضا وليس ههنا اصل يقاس عليه فانكان الهرة
فانعلة فيه الضرورة الشديدة وليست مثلها في الحمار لانها لا تدخل المضائق بخلافه وانكان السباع فليس فيها ضرورة اصلا بخلاف الحمار
فقررنا الاصول وهو ان الماء وجد في الاصل طاهرا فلا تنجس بالشك ولا يطهر المتوضي لانه كان محدثا في الاصل فلا يزول الحدث
بالشك فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا واورد عليه ان الحرمة يجوز
انيكون للكرامة لبيس الحل من لوازم الطهارة قطعا لان التعليل بكونه كنا مذكورا في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة وههنا بحث فان
حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض اصلا ولاجل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال التحريم يدل على النجاسة والضرورة توجب الطهارة
فقد تعارضا وفيما قولا ان الطهارة ح ثبتت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانيا المعتبر الضرورة الشديدة كما في الهرة
وقد مر وليست فالاولى ان يقال عارضه حديث الركوب على الحمار ولا تخلو عن المخالطة بالعرق ولا قياس وبحث آخر هو ان الماء
لما كان طاهرا محللا بالاصل فلا بد من استعماله لازالة الحدث ولا وجه لضم التيمم كيف لا ومعنى تقرير الاصول ان يهدر الحجتان
صار الحادثة كان لم ينزل فيها شئ والماء كان في الاصل طاهرا فيبقى على طهارته فاذا الاقى العضو ازال الحدث
فلم يبق في اليد شئ يحكم بضم التيمم الا الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث فلم ليس يقتضي الاحتياط
ضم التيمم لانه وانكان مزيلا للحدث لكنه ليس مزيلا للخبث واستعمال هذا الماء كما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تنجس
الاعضاء فالتيمم لا ينفي بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر اراقة الماء ثم التيمم وهذا الاشكال وان استصعبه الاذكياء ايراده هذا العبد سهل
الاندفاع فانا سلمنا ان تقرير الاصول يقتضي انهدار الحجتين من البين وان الحادثة كانها لم ينزل فيها شئ الا انهما لما لا تدلان على
نجاسة الماء وطهارته كذلك يدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فاذا هدر كان لم ينزل شئ في النجاسة والطهارة
شئ وكذا في زوال الحدث وعدمه كانه لم ينزل شئ والاصل في الماء الطهارة فحكم بها والاصل في البدن الحدث فحكم به و
بعدم زواله باستعمال هذا الماء وكيف وليس الحكم بزوال الحدث الا امر تعبدي بانه اوشرع وقد اهدر الحجتان ارتفع من البين
والتيمم عرف مزيلا فوجب ثم ان الماء الطاهر موجود البتة واحتمال ازالته قائم وجب استعماله للاحتياط فاستعمال الماء للاحتياط واما
ضم التيمم فامر حتم ولما حكمنا بسقوط الحجتين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع
من الليل وهذا الاحتمال مهدر فلا وجه للاحتياط بالاراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا ان الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة ثم اورد
بحث آخر هو ان الحجتين اذا تعارضا فواحدة منهما منسوخة في نفس الامر او باطلة فلا حكم في نفس الامر الا لواحد فالاشكال في
السؤر ليس من الشارع بل منا لجهلنا فهذا الحكم منا لا من الشارع وذلك ان تجيب عنه انه ليس المقصود ان قد اشكل بل المقصود انه
لا بد ههنا من تقرير الاصول وهو يقتضي انيكون الحكم كذا ويظن ان حكم الشارع في سؤر الحمار هو التعيين استعمال الماء وضم التيمم
وهذا امر ممكن لا يابى عنه العقل وهدى اليه الدليل واما انه صواب مطابق فلا بد عنه وهو كسائر الاجتهاديات بل لا يبعد ان يقال
ان الحكم من الشارع كفاية احدهما من الوضوء به او التيمم لكن اذا كان الامر مشكوكا عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة
بيقين فتأمل فيه وقد ينقض بالضب فان احاديث الحل والحرمة قد تعارضت هناك ايضا وجوابه ان القياس هناك
على السماع ممكن لوجود العلة المشترك بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقي كلام طويل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيهما ابتداء اي قبل التحري بان يعمل باحدهما بالتحري
ويجب التحري فيعمل به خلافا للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ لا يدر لانه ليس دليلا
محققة حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا ولا تعيين احدهما للعمل لعدم الترجيح فبقي انه باحدهما لا على التعيين وهو التخيير لكن لا بد
من التحري فان لشهادة القلب تاثيرا لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله وقد
يقال لم يبق للمومن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بفساد احدهما ولم يتعين الفاسد فلا اعتبار للتحري وجوابه ان المقصود
انه لم يطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فانها مبنية على التعيين بما وقع التحري اليه فهو متفرس به من الفراسة
فتامل فيه كما في القبلة وقول الصحابي عند من يقول بحجيته وان كان قبل القياس لكنه كالقياسين فلا مصير الى القياس ان
يسقط ويعمل بالقياسين بل يعمل المجتهد بما شاء لكن ينبغي ان يتحرى فيهما ايضا وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسنة
يقتضي سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأي
فرجعا الى القياسين وتساقط فيهما فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و
تساقط النصين ان الكتاب والسنة انما وضعهما الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف في
بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام المخصوص مخصوص منافي النقل او الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع
لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن بالمنسوخ لم يتعين بالجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل
باحدهما بل يحرم بينهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى
لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطاء في الواقع فاذا تعارضا ولا يرجح و
لم يعلم فساد احدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بينهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا وهو
لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بينهما اصلا ولما كان صحتهما معا معلوم الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل
بالخطاء بيقين وهو باطل ضرورة من الدين وايضا ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي وعند قيام كل فات
الظن فيلزم ان اهدر احدهما يبقى الآخر قائما فيعمل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلا بد من تحكيم القلب
فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به وبما قررنا اندفع ما اورد
ان الفساد الغير المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل بكل جزاء ولا حاجة الى تحكيم القلب فافهم واندفع ايضا ان القياس
دليل من دلائل الشرع نتيجته الوجوب والحرمة فهو ايضا دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
لايجاب العمل بنتيجته لا لان نتيجته ثابتة في نفس الامر بل وضعه لان يعمل به وان كان خطاء نتيجته لان الظن في صلبه او
غاية التعارض العلم بان احدهما خطاء على التعيين وكل بنفسه موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما
بخصوصيته خطاء فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بينهما معا فاذا اوجبنا بواحد منهما بعد
شهادة القلب ثم انه لو صار التعارض العمل بهما وهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم
واندفع ايضا ما قيل ان القياس مقدم على بعض الكتاب كالعام المخصوص في بعض السنن فهو اقوى في افادة الحكم.

منها فالعام المخصوص ونظائره ايضا وضعت للعمل به وان كان خطاء فلا بد ان يتخير في تعارضهما وجه الاندفاع ان الكتاب
والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود نفسها ا مطمح نظرها المقصود تفهيم المراد وجعلنا بالمنسوخ
ولم يوضع للعمل بها وان كان خطاء فالتعارض فيما يقصد الحجية للقطع بخطاء احدهما وهو يسري في كل واحد فينتفي الحجية
ويجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بحجيته وان كانت خطاء فالتصحيح الفرق فافهم وهذا الدليل بعينه جار في اقوال الصحابة
اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطاء وانما وجب العمل عند من وجب عنده ظنا باصابة رأيهم فليس فيه احدهما
منسوخا بالآخر بل يكونان لايجاب العمل فصار كالقياسين فتامل واعلم ايضا ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة
ينبغي ان يعمل بها عند تعارض النصين فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابي موافقا لاحدهما
مرجح لكونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابي انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بين المتعارضين المتنافيين
بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير للآخر و
وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل احدهما على حال والآخر على حال او يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة
وفي العام والخاص تخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام
ما وراء الخاص لتخصيص بلا قرينة وعلى لا يرد عليهم ان التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ
ابن الهمام الاعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح و
الحد هو تقديم الجمع على الترجيح مذهبا قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فاولوية الاعمال
انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحا وسر فيه ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا اي
لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة رح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين ابوال الابل روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم نفر من عرينة او عكل فاجتووا المدينة فامرهم ان ياتوا ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا
فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وسمل اعينهم ثم لم
يحسمهم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الاباحة مع امكان حمل العام على ما لا يؤكل لحمه كما حمل الامام محمد فحكم باباحة
بول ما يؤكل ومع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداوي كما حمل الامام ابو يوسف فحلل التداوي بابوال الابل بل
المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس ولتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى ولنورد ههنا امثلة للتعارض تمرينا
للمتعلم للتخلص منها ما بين قراءة النصب والجر في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المقتضيين احدهما للمسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤس
داخلا تحت المسح والآخر للغسل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي داخلا تحت الغسل وجمع بحمل الجر على
الجوار وكون المحل منصوبا معطوفا على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المصنف وقال وحمل الجر على الجوار معارض بالنصب
على المحل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الرؤس حملا على المحل فانه مفعول محلا قلنا اولوية حمل الجر للجوار لكن ينبغي ان لا تقتضي

الیه فان من حمل الجر للجوار قال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتوارث فلا بد من ارتکاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فحمل علی الجوار
مسحا لا توجیه لما ذکر اقول لک ان ترجح الغسل علی المسح بان الرجل محل التلوث فبالغسل اجدر کالید دون الراس فانه
لا احتمال للتلوث وقیه ثابته من الخفاء فان الکلام فی ازالة النجاسة الحکمیة وانما المسح او الغسل ولا دخل فیه للتلوث الا
ان یقال الظاهر وقوع الشرع بازالة نجاسة الحکمیة مطابق لما یحکم به الطبع من ازالة النجاسة الحقیقیة وان محل التلوث
احری والیق بان یعتبر نجسا حکما ولا یزول هذه النجاسة الاجمالیة ولی به الحقیقة فی الحکم فافهم وتامل ایضا الوضوء کالغسل
فی تطهیر البدن فان الحدث حل تمام البدن کالجنابة والوضوء الطهرة کالغسل فینبغی ان یجب غسل کل البدن فی الوضوء لکن کان فیه حرج عظیم فاقیم غسل
الاطراف مقام غسل الکل فیکون الرجل من المغسولات لکن کان ینبغی ان یجب غسل الراس ایضا فدفعه لقیوده والتعی فی
الراس بالمسح دفعا للحرج اذ فی غسل الراس مشقة مع ان کثرته تورث المرض فافهم وقد تخلص عن التناقض بان
المسح المقدر فی المعطوف فی قراءة الجر مجاز عن الغسل المتواتر عنه علیه وعلی آله واصحابه الصلاة والسلام فی کل طبقة حتی
وصل الینا فقد رواه ازید من ثلثین صحابیا وهلم جرا ولیس المقصود تعیین عدد الرواة بل اعلام التواتر وان شئت زیادة
تحقیق فاستمع ما یتلی علیک من الحق الصراح فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآیة فان سورة المائدة
متاخرة نزولا عن کثیر من القرآن فالوضوء کان فی اول الاسلام هو المنقول المتواتر من رسول الله صلی الله علیه وعلی آله
واصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلین فی الوضوء قبل نزولها وبعدها فالآیة مقررة للوضوء الذی کان من قبل وهو الذی
بقی الی الآن المتواتر والمتوارث وهذا شاهد عدل وقرینة قاطعة علی ان المراد فی قراءة الجر ایضا انما یقدر بلفظ المسح ا
وارادة معنی الغسل لما بینهما من المشابهة ویکونه معطوفا علی ایدیکم والجر للجوار وهذا الطریق مقبول مما لا شک فیه اصلا و
ما قیل الغسل مسح اذ الغسل اسالة الماء والمسح اصابة البلل ولا اسالة بلا اصابة فلا غسل بدون المسح فالحمل بالغسل عمل
بالقرائتین فلا اصابة فیه تتحقق بل لا مسح اصلا لا یقع المسح اسم الغسل فان المسح اصابة البلل من غیر
اسالة الماء والغسل اصابة بالاسالة فهما متباینان فصدرهما تحت مطلق الاصابة فلا یتناول احدهما الآخر وهذا لا
توجه له الی قول القائل لان مقصوده الترجیح بالاحوطیة یعنی الحمل لقراءة النصب احوط فانها موجبة لفرضیة الغسل وبه یخرج
عن العهدة فیتعین اذ به یتحقق المسح مع شیء زائد مباین له فی الصدق اذ لو کان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ایضا لوجود اصابة
البلل کما لو غسل الراس فی الوضوء یخرج من عهدة المسح ایضا وان کان الفرض هو الغسل یخرج عنها ایضا لانه ادی ما فرض
علیه ولیس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتی یرد علیه انه مباین فافهم فان کلام القائل احق بالقبول وقیل الجر
مع الخفین والنصب بدونهما یعنی قراءة الجر تحمل علی المسح علی الخفین وقراءة النصب علی غسل الرجلین اذا لم یکونا فی خفین
وهو المنقول عن الامام الشافعی واختاره الامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالی وفیه ما فیه فانه مخالف لما قالوا ان المسح
ثبت بالسنة المشهورة لا بالکتاب علی انه یلزم ان یکون الآیة ناقصة علی کل قراءة عن بیان فرائض الوضوء کذا فی الحاشیة
والحق ان لا ورود لذلک فان غرضهم ان الآیة لیست نصا مفسرا فی المسح علی الخف وانما النص المفسر السنة وهو لا ینافی
احتمال الآیة وانما نقصانها فی بیان الفرائض فلازم علی کل تقدیر فانه اذا حمل علی الغسل کان ناقصا عن بیان حال المتخفف

وما قيل ان المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت اليه فان المسح للتخفيف شرع من قبل وبقي الى الآن ويوم القيامة فلا نسخ
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح وعلى عاري الرجل عن الخف الغسل
فقد نزل الآية بقراتين دالتين الى فرائض وضوء المتخفف والعاري وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف ممتدا الى الكعبين اذ
لا غاية له فيه قطعا لان الغاية ح لا يكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى والله اعلم وامسحوا بارجلكم حال لونكم متخففين ساترين
الى الكعبين اشارة الى ان لا مسح اذا كان مكشوفا شيئا من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة وسوقها اتفاق
الواقع بين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا المانع من الوطي الى الغسل الواجب بالانقطاع لان
التطهر والاطهر مبالغة من الطهارة وهو الاغتسال والتخفيف المبيح للوطي قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف في
يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله والخلاصة ان احد
القراتين ان احدهما يقتضي حل الوطي بعد الانقطاع قبل الغسل والاخرى يقتضي الحرمة هذا ما تقتضيه كلامه وفيه تامل فان الحرمة
قبل الاغتسال في قراة التشديد بالعبارة والحل في قراة التخفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة والاولى ما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراة التشديد يقتضي ان يكون غاية الحرمة الاغتسال وقراة التخفيف يفيد ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون لحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراة التشديد على الاقل من العشرة وبعد
ح والله اعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وبحمل قراة التخفيف على الاكثر من مدة الحيض والمعنى والله اعلم
لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضي العشرة فان قلت فما معنى قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال التطهر ح بمعنى طهر
كتبين بمعنى بان وهذا التخلص من قبيل الحال وقد يناقش بان القراتين كلام واحد لا يحمل ان يحمل على معان مختلفة كيف
لا وليس مجموع القراتين قرانا حتى لو نذر ختم القران وقرأ الكل بقراة واحدة تم الختم وكذا في التراويح فالقراتان كلام واحد
انما لنا جواز القراة بطريقين فلا بد ان يكون مضمونهما واحدة فلا يصح حمل احدهما على معنى والآخر على معنى آخر اجيب عنه ان كلا من القراتين
كلاما منزلا من الله تعالى قطعا ولذا اجاز كل منهما في الصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراة بكل بدلا عن الآخر ان يريد بكل
من الكلامين معاني مختلفة بل هو المتعين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انهما كلام واحد فلا استبعاد في ان
يراد به معان بحسب اختلاف الالفاظ وليس هذا الا استعمال المشترك في معانيه وليس هذا خفيا على من يتتبع كلام الشعراء والبلغاء
فافهم ثم يبقى ههنا كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام كالمعمى فلا يصح في كلام الشارع وايضا فيه نظر شان فانه لو تم يلزم
حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وان لم يغتسل يوما او يومين او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا اخرت
الاغتسال والتحريمة حل وطيها فان قلت اقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت هذا ابطال النص لابد له من نص اقوى
منه وليس فلا يصح هذه الاقامة فافهم الحاصل لم لا يحمل فيهما على الاغتسال ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن فيكون الحرمة الى الاغتسال كما عليه الامام
بل هذا اولى كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف فان الاغتسال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو طهارة
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل الطهر مشترك جاء بمعنى الغسل ايضا
قال في القاموس طهرت انقطعت وبهاء اغتسلت من الحيض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطي الا الاذى فاذا انقطع

يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وقد ارتفع الاذى حقيقة بالانقطاع وحكما حيث وجبت العبادات ولا توقف
بعد المقتضي وهو النكاح الصحيح ههنا وعدم المانع وهو الاذى فيما نحن فيه فتدبر وقد يناقش بانه ليس المراد بالاذى النجاسة المرئية فان
النجاسة في الفرج موجودة على كل حال بل المراد الاذى الحكمي وهي موجودة الى الاغتسال فيوجب الحرمة اليه ولك ان تجيب عنه
بانه هب ان الاذى ليس مطلق النجاسة ولا النجاسة الحكمية بل النجاسة المرئية التي تنفر عنها الجبلة الانسانية وهو الدم او القذر
الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسة وقد ارتفعت سلمنا انه ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية لكن هي نوعان نوع
يمنع ما يشترط فيها الطهارة واداء ما لا يشترط فيه كالصوم ونوع آخر يمنع اداء ما يشترط فيه فقط كالجنابة فالمراد
بالاذى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطي بالاجماع والا لحرم وطي الجنب فكيف لا يراد
النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا الجنب ولا يزيد الوقاع على الصوم قطعا
في اشتراط الطهر عن الاذى فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض ويرتفع بالانقطاع فلا معنى لحرمة الوطي قبل الاغتسال
فان قلت قد بينت سابقا انه لا يصح التخليص المذكور سابقا والان بينت ان تخلص الشافعية ايضا لا يتيسر فبای وجه تخليص قلت الاطهر
ان تخليص بان يحمل قراءة التشديد على التخفيف وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فان تفعل يجيء بمعنى فعل كثيرا لكن اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال
الدرباق فان الدم قد يدر وقد لا في اثناء المدة فمقتضى الاحتياط ان يؤخر الى ان يظن الانقطاع لكنه اذا مر وقت الاغتسال والتحريمة
فقد وجبت الصلوة فاعتبرت طاهرة شرعا عن الاذى الحكمي الحيضي المانع عن وجوبها وهو كان مانعا عن حل الوقاع فيحل الوطي
ولا يؤخر فان قلت كيف يحمل الاطهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن الكشاف التطهير حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع و
لا ينفع مجيء تفعل بمعنى فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لا نسلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تتحقق في الاغتسال
فانه نوع من المبالغة واذا حمل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
فرد منه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جاء بمعنى تنزه ايضا واللغة لا تتعرض للمعنى المجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعله من نفائس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو اذ
يفيد احديهما وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالغموس وهو الحلف
على الماضي مع العلم بالكذب لانها مكسوبة فدخلت في ما كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم بما عقدتم الايمان يفيد عدمها في الغموس اذ ليست منعقدة وهي اليمين على المستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل
قال الامام مالك هذا التفسير احسن شيء سمعت في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذ بكذا عدم الواسطة والحصر في المذكور
فخرجت عن اللغو مرة حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الاولى وثبتت به المؤاخذة فيها ودخلت فيه مرة اخرى
وانتفى المؤاخذة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وبهذا المعنى صار مقابلا للمكسوب وفيما لا يفيد وبهذا الاعتبار صار مقابلا
للمعقود فحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار ان الاولى يثبت المؤاخذة في الغموس والاخرى
ينفيها فيها والتخلص عند مشائخنا بان المؤاخذة الثابتة في الغموس هي الاخروية للاضافة الى كسب القلب وهي القرينة على
كونها اخروية والمؤاخذة المنفية فيها هي الدنيوية وهي الكفارة فلا كفارة فيها عندنا وهذا التخلص من قبيل الحكم لا يقال روى البخاري

ن ام المؤمنين عائشة الصديقة نزلت لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم في قول الرجل لا والله وبلى والله وفي رواية ابي داود
قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو قول الرجل في بيته كلا والله وبلى والله لانا نقول هذا التفسير والنزول
مسلم لكن من اين علم ان المراد في الخبرين آية المائدة بل يجوز ان يراد آية البقرة والشافعية يحملونهما اي المؤاخذتين المذكورتين
في الآيتين على الدنيوية ويدرجون الغموس في المعقودة لانها من المعقودة لعقد القلب وعزمه عليه والعقد العزم فيكون
ما عقدتم الايمان بمعنى ما كسبت قلوبكم فيجب الكفارة في الغموس عندهم ودفعه بان العقد مجاز في عقد القلب وعزمه فان العقد
في الاصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق الا في المنعقدة لان ربط الخبر اي بشرط لايجاب الصدق فيه دون الغموس
يدفع بانه لعل العزم عقد القلب فلا يكون مجازا فيه فانه في اللغة ربط شيء بشيء كيف لا ولم يتأيد كونه عقد القلب من اهل اللغة
واجيب بانه في عرف الشرع بما له حكم في المستقبل كما نقلنا عن الامام مالك قال تعالى اوفوا بالعقود فتدبر فالحمل
على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه ثم ان فيما ذهب اليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة بل قد يكون بعض الميسر
واجبا ايضا والغموس الذي هو من اكبر الكبائر وافسق الفسوق في الآثار ولم يعهد هذا في الشريعة اصلا وكيف يعهد ولو
وعد الشارع ستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب يبالغ في حلفه الكاذب فيحلف كاذبا ويأخذ المال بالباطل
ثم يكفر وهل هذا الا فتح الباب الظلم وبما قررنا ظهر لك عدم اتجاه ما قيل في دفع التعارض ان المراد في الآيتين
المؤاخذة الاخروية فانها المتبادر في كلام الشارع والمعنى في الموضعين انه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن
قصد وانما يؤاخذ فيها باليمين الصادر عن القصد في الآخرة وستارة هذه المؤاخذة اطعام عشرة مساكين الخ فالكفارة
ساترة عن المؤاخذة في الغموس والمنعقدة المصطلحة جميعا ويؤيده اطلاق الاحاديث في كفارة اليمين وقد يقال فيما قال مشائخنا
نظر هو ان سورة المائدة متأخرة نزولا من سورة البقرة فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الاولى بالثانية ولا سبيل
الى الجمع بما ذكر فان النسخ متقدم على الجمع والجواب ان سياق آية البقرة يقتضي كون المؤاخذة اخروية كما اشار اليه المص
رح لا تعارض ولا نسخ وانما كان التعارض بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما هو اذا لم يكن قرينة على تعيين المراد هذا ثم يبقى
ههنا نظر هو ان كون العقد حقيقة فيما ذكر مجرد دعوى لا بيان عليه بل هو حقيقة ضد الحل وربط اليمين هو تقييد بالقصد فالمعنى
لا يؤاخذكم الله بما صدر خطاء وانما يؤاخذكم بما صدر قصدا وهو يشمل المنعقدة المصطلحة والغموس ايضا فيجب فيهما الكفارة
ولك ان تقول هب ان العقد هو ضد الحل لكن ربط اليمين ليس هو ربطا بالقصد مطلقا بل بالقصد بالابقاء ولذا يقال
المعهد العقد كما صرح به كتب اللغة وهذا المعنى هو المعهود شرعا ولعل هذا هو مراد من قال انه في الشرع لما له حكم في المستقبل والا
فلا منقول شرعي عند محققي اصحابنا ثم انه لو اريد بعقد الايمان ربطه بالقصد مطلقا كان اليمين اللغو ايضا داخلا فيه لانه مربوط بالقصد فيلزم
فيه المؤاخذة ولم يقل به احد فقد تبين باتم وجه ان حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الايقاع وهو انما يكون فيما اذا حلف على المستقبل
فافهم ويحتمل ان يكون المراد بالايمان المنعقدة لانها الاحرى ببيان الحكم وان يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد ويراد
بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الايفاء فيكون هي المنعقدة ويحمل المؤاخذة على الدنياوية او على الاخروية ويكون المعنى لا مؤاخذة
بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطاء وانما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الايفاء وعقدتم وستارة هذه المؤاخذة

احد هذه الاشياء ويكون الاتيان ساكتين عن بيان المنسوس اللغو الفقهي ومع هذا يندفع التعارض ايضاً فافهم ومنها ما روى في تحريم الضب واباحته في سنن ابي داؤد ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى الجماعة الا الترمذي عن خالد انه سال عن جسده فقال صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير كذا في الحاشية والتخلص بتقديم المحرم في العمل والاعتبار على المبيح وتقديم المبيح بالزمان فيكون منسوخاً كيلا يتكرر النسخ فانه كان الاباحة اصلا فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبيح فانه يقرر الاباحة ثم المحرم ينسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولى واعترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباحة اصلا ونحن لا نقول به فان الانسان لم يترك سدى فلا اباحة اصلا حتى يقرره المبيح او ينسخه المحرم وقد تقدم ما يشيد اركانه ولذا اردفه بقوله وفيه الاحتياط فانه لو كان المتقدم المحرم والمتاخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبيح ونسخه المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع في الحرج وهو منقول عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام ايضاً في مسئلة الجمع بين الاختين بملك اليمين

مسئلة الاثبات مقدم على النفي اذا تعارضا كما في الشهادة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي والشافعية وقال الامام عيسى بن ابان يتعارضان والمختار عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين انه ان كان النفي بالاصل فيقدم الاثبات لان النافي ح من غير دليل فتقديم الجرح على التعديل لحرية زوج بريرة امة عتقت حين عتقت وخيرها رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم كما في كتب السنة كذا في التيسير وقد عارضه الاخبار بعبدية الناقي للحرية كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت انه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم خيرها وكان زوجها عبداً وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان عبديته كان معلومة مشهورة من قبل فالاخبار بها بالاصل لعدم العلم بالحرية الطارية والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها عن دليل فتقدم اخبار الحرية على اخبار نفيه اعني العبدية وحكم بثبوت الخيار وان كان الزوج عبداً وان الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية بل بسبب حرية الزوجية المملوكية دفعاً لزيادة الملك على نفسها فان الطلاق اثنان كما يشهد به ما روى الدارقطني مرفوعاً طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وان كان النفي مما يعرف بدليله لا بالاصل فيتعارضان لان كليهما خبران عن علم فالنفي كالاثبات وذلك بعينه كالاحرام المنقول في تزوج ميمونة كما روى الستة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم ميمونة وهو محرم كما في التيسير وفي الحل اللاحق والمنفي ان على الاشهر كما يدل عليه هيئته المحسوسة احرامية فعارض روايته مسلم وابن ماجة عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة انه تزوجها وهو حلال وروايته ابي يعلى بعد ان رجعا الى مكة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن ابي رافع ان النبي صلى الله عليه واله واصحابه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال كنت الرسول بينهما كذا في التيسير ورجح بان ابن عباس يزيد على يزيد بن الاصم ورافع ضبطاً واتقاناً قال الزهري ما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقيه اتجعله مثل ابن عباس وروايته عند الشيخ اقوى فان رواته كلهم فقهاء كما قال الطحاوي وقوله على الاشهر اشارة الى ما روى مالك في الموطا عن سليمان ابن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفي للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذا الاخبار

بالاصل فیرجح علیه روایة ابن عباس لکونه من الدلیل ولا یذهب علیک ان هذا الاخبار ایضاً بالدلیل لانه احرام قبل الخروج وایضاً انه منقطع فانه علی ما نقل فی التقریر من ابن عبد البر ان سلیمان ولد سنة اربع وثلثین وابو رافع مات قبل شهادة امیر المؤمنین عثمان بسنتین فلا تعارض فی السند وانما التعارض فی الخبرین المذکورین سابقاً فافهم واعلم ان الشافعی رحمه الله تعالی لم یجوز نکاح المحرم والمحرمة وجوزه ائمتنا وتمسک بقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم لا ینکح المحرم رواه اصحاب السنن ومسلم واجاب الشیخ ابن الهمام بانه عارضه روایة ابن عباس نکاح ام المؤمنین میمونة وهو محرم وابن عباس اقوی ضبطاً وفقهاً وعدالة وو عارضنا الترجیح له ولو سلم التساوی تساقطا ووجب الرجوع الی القیاس وهو مؤید لنا لان النکاح کالشراء للسریة وهو غیر ممنوع بالاحرام ثم انه لو امتنع بالاحرام فلا بد ان یدل علی حقیقة الوطء المحرم فیه وهو انما یوجب فساد الحج فالنکاح لو امتنع انما یمتنع لاجل الفساد والنکاح اصلاً ولو صیر الی الجمع فهو بان معنا فیحمل النکاح علی الوطء وبالحکایة الواقعة فی هذا الحدیث فی روایة مسلم وابی داؤد ولا یخطب التمکین للولی ولا یحمل روایة ابن عباس هذا التوجیه وقد یواخذ علیه بان القول مرجح اذ تعارض لان الفعل یحتمل الاختصاص دون القول لاسیما اذا وقعت روایات الفعل متعارضة وایضاً روی الامام مالک ان عطفان اخبره ان اباه طریفاً تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر ابن الخطاب نکاحه وقول الصحابی مرجح فی صورة التعارض وترجیح الصحابی بعده لاسیما قول مثل امیر المؤمنین الذی لا یخفی علیه مثل هذا الحکم فعله دلیل ایضاً الحکم وانت لا یذهب علیک ان الاولی فی المواخذة ان یقال ان القول معلم فالتعارض انما هو فی حقه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام لا فی حقنا لانه لم یدل دلیل علی التاسی واما ترجیح القول فی هذه الصورة محل تامل وان الکنا ای کون الاخبار عن دلیل او بالاصل کطهارة الماء وهو نفی للنجاسة یمکن ان یکون بالاصل وان یکون بالدلیل بان یلازمه فلم یر دقوع النجاسة فیستطر ویسال عن مبنی الاخبار فان اخبر انه بالاصل فیعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدلیل تعارضا والاستصحاب مرجح فیعمل بالطهارة التی هی الاصل لان الاستصحاب وان لم یکن حجة لکن یصلح مرجحاً وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوی وقد تطالب بالفرق بینها وبین مسئلة سور الحمار فان مقتضاها ان یقرر الاصول ایضاً فیحکم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث معه فلا یجب ضم التیمم ویجاب بان هناک التعارض فی الادلة الشرعیة وهی مثبتة للاحکام فیمکن ان یحکم بالمشکوکیة بخلاف ما نحن فیه فانه خبر لا یثبت حکماً اصلاً فلا یخرج به حکم المشکوکیة فتامل + + + + + + +

مسئلة الفعلان لا یتعارضان قطعاً لاختلاف الزمان فیکون فعل فی وقت وضده فی آخر الا ان یجب التکرار ای یفید الخبر ان هذا الکائن یتکرر بحیث صار عادة سواء کان من الواجبات اوغیره کنزمی رفع الیدین فی الرکوع والرفع وعدمه فانهما تکلمة کان مع المضارع وهی یفید العادة علی ما مر واذا تعارضا فعلی هذا الوجه فالثانی ناسخ او مخصص علی اختلاف قولی الحنفیة والشافعیة وان جهل التاریخ یثبت حکم التعارض ویطلب الترجیح والفعل مع القول المخالف له اما ان یکون مع عدم دلیل التکرار وعدم وجوب التاسی فیه او مقارن مع وجودهما ای دلیل التکرار ودلیل التاسی کلیهما او مقارن مع دلیل التکرار فقط دون دلیل التاسی او مقارن مع وجوب التاسی فقط دون دلیل التکرار فهذه اربعة اقسام وعلی الاول وهو ما اذا لم یکن مع دلیل التکرار ودلیل التاسی فان کان القول مختصاً به صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم الفعل مختص به فرضاً فان تاخر القول عن الفعل فلا تعارض بینهما بجواز وجوب الفعل او ندبه اوا باحته فی وقت وتحریمه بالقول فی وقت آخر ودون تقدم القول علی الفعل فالفعل نسخ له قبل التمکن

ثم بعد زمان يمكن الامتثال بالقول وبعده ان مر ومن لم يجوز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان امكان الامتثال
وان جهل سيأتي حاله في القسم الرابع وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل وان كان عاما له ولنا
فكما كان خاصا به وبيانه انه لا تعارض في حقنا واما في حقه عليه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء وعلى الثاني
وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتاسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود التكرار في زمان
القول ايضا وفي حقه المتاخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فقيل القول ناسخ في حقه وقيل بالتوقف دفعا للتحكم في
حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز اصلا ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد
به في ذلك ظاهر وان اختص القول بنا فالمتاخر فيهما ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا اقول لو لم يثبت التاسي خصوصا بل عموما ففيه
نظر فانه قد تقدم في التخصيص ان دليل التاسي ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك وان جهل التاريخ
فمذاهب مختلفة فيه اخذ الفعل لانه اول لكونه معاينا مشاهدا او التوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته اظهر من دلالة الفعل
لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام امر خارج بخلاف القول فانه مفيد بنفسه قال الشيخ ابن الهمام والاوجه تقديم ما فيه الاحتياط
وذلك لان الكلام فيما معه موجب التكرار والتاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والاظهرية لاحدهما في الدلالة
وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
عم القول له ولنا فالمتاخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب عائدة فيه الا انه ينبغي
ان يختار التوقف في حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمانينة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
فقط فان خص القول بنا او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا اذ الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى
آله واصحابه وسلم وفي حقه المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا لوجود التعارض كما في الخصوص به اي كما ان المتاخر ناسخ فيما اذا
خص القول به صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم وعند الجهل كما علم قيل القول وقيل الفعل وقيل الوقف وهو المختار وعلى
الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقه
عليه السلام فان خصه القول فلا تعارض بحال وان تقدم فالفعل ناسخ اياه وان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة
من تقديم القول والفعل والوقف ومختار الاكثر التوقف حذرا عن التحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض
المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتاخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف
كذا في شرح المختصر ودفع بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا تفريع عليه تكليف ولا تعبد لنا
بالبحث عن فعله اقول مراد الناظر ان الوقف حكم بالمساواة وليس مساويا بل تقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فينا للتعرض لهذه
المسئلة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر واشار بقوله ولو سلم الى منع
عدم الفائدة فان معرفة احوال الائمة الشريفة والايمان بها من اعظم السعادات … مقصود الدافع ان الترجيح المظنون انما
يكفي لوجوب العمل به واما الاعتقاديات فلا يغني الظن عن الحق شيئا والبحث عن احواله لا يتفرع عليه تكليف فلا يتكلم بالترجيح المظنون
… عليه … فافهم وان كان القول خاصا فالمتاخر ناسخ اياما كان وان جهل المتقدم … المختار العمل بالقول …

الامر والا وجه الاخذ بالاحتياط وذلك ان لم يأتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض وهذا انما يتحيل في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وان كان القول عاما له عموم ولنا فلما كان خاصا له عدم وبناسبه ان المتاخر منهما ناسخ وان جهل فالمختار التوقف في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والقول في حقنا والا وجه ما فيه الاحتياط فافهم + + + + + + + + + +

فصل في الترجيح وهو في اصطلاح الشافعية

اقتران الدليل بما تيرجح به على معارضه في افادة الظن اذ لا تعارض عندهم في القطعيات وهو لا يجوزون الترجيح بكثرة الادلة ويغيره وهو اسم الترجيح يوجب العمل بالراجح وسقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مجمع عليه والاعتبار بالمرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول لكن ح يبطل ما ادعيه الشافعية انه لا بد في التخصيص من المشاركة في اصل القطع والقدر حتى يجوز التخصيص العام بما هو دونه في الظن وهنه اي من الترجيح تقديمهم في اصل خبر ام المومنين عائشة الصديقة على قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذي رواه الانصار رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء لان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر و اورد عليهم ان شهادة اثنين خلافا لهما فانه قد قوي الشهادة الاولى بانضمام مثلها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجحة مع انهما متساويان واجيب بالالتزام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالك في التيسير والشافعي واجيب ايضا بعد تسليم عدم رجحان بالفرق بين الشهادة والرواية فكم مرجح للرواية لا ترجح بين الشهادة اقول لم الامر ان نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعا ويجب الحكم عند وجود شهادة اثنين وهي اي العلة التامة لا تزيد ولا تنقص فالاربعة والاثنان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان لاحدهما على الآخر في الايجاب فافهم وعند اكثر الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتعارضين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد فلا ترجيح عندهم بكثرة الادلة فظاهر هذا الكلام يدل على ان بطلان الترجيح بكثرة الادلة متفرع على هذا التفسير ويجوز على الاول وليس كذلك فان النزاع في الترجيح بكثرة الادلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل التفسير ان متساويان على رأيهم فان الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد العارض الآخر فعند كثرة الادلة لم يقترن عندنا بالدليل ما تيرجح به وانما عدلوا عن ذلك التفسير الى هذا اظهارا لما هو الواقع عندهم لكونه ادل على المقصود بخلاف تفسير الشافعية فانه لا اشعار فيه الى هذا فان قلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال وانما صح ترجيح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس وحده فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد لا الاصول التي هي كثيرة وبكثرة الاصول انما يحدث قوة في العلة فترجح على علة القياس الآخر ثم الترجيح الواقع بين السنن اما في المتن او في السند ثم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كالمحكم عندنا تيرجح على المفسر وعليه قس يعني المفسر على النص والنص على الظاهر والخفي على المشكل ولا يخفى معارضة واحد من القسمات اصلا وقدم والاجماع تيرجح على النص وقد مر بيانه والعام عاما غير مخصوص تيرجح على العام المخصوص نحو النهي عن بيع وشرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى احل الله البيع فقدم النهي فانه عام غير مخصوص والسر فيه ما يجيء من ان العام الغير المخصوص قطعي والمخصوص ظني والحكم المؤكد على غيره لاحتمال غير المؤكد التاويل والمؤكد لا يحتمله او بعيد فيه والرواية باللفظ تيرجح على المعنى اي الرواية بالمعنى لاحتمال الغلط في نقل المعنى وما جرى بحضرته فسكت تيرجح على ما بلغه فسكت لان الاول اشد دلالة على الرضا من الثاني والاقل احتمالا كالمشترك بين الاثنين تيرجح على الاكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة او

وزيد اعلم ان هذا الترجيح مذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لان المشترك بين اثنين والمشترك بين ازيد ان اقترن كل بالقرينة على السواء
وتعيين المراد فالكل سواء وان كان قرينة تعيين المراد في احدهما اجلى من الآخر فالترجيح بالجلاء والخفاء ولا دخل فيه لقلة الاحتمال
وكثرته والمجاز الاقرب يترجح على الابعد يعني ان النص المستعمل في مجاز اقرب يترجح على نص آخر مستعمل في مجاز ابعد اذا تعارضا
وهذا الترجيح ايضا مذكور في كتب الشافعية لانه اي المجاز الاقرب اقوى في الفهم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قيل ان المعنى الحقيقي
متروك في كل منهما بدليل والمعنى المجازي متعين في كل منهما بدليل فدلالتهما على المجازي على السواء فلا اثر للقرب والبعد في قوة
الدلالة وضعفها فلا وجه للترجيح وجه الدفع ان الاقرب اقوى في الفهم وهذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرينة المعينة لتبادر اليه
عند سماع ذلك النفس مثل المسارعة الى الاقرب لان مناط المسارعة القرينة وقد يقال المراد ترجيح المجاز الاقرب على الابعد اذا احتملهما
كلام واحد ويكون قرينتهما موجودة فانه يحمل على الاقرب وهذا اوضح لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه فان الكلام في تعارض النصين
ومحصول ما ذكره هذا القائل انه لا اجمال في لفظ احتمل المعنيين مجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة احدهما اقرب والآخر ابعد
فانه يترجح الاقرب والمجاز الاشهر علاقة واستعمالا يترجح على غيره وهذا ايضا مذكور في كتب الشافعية ويرد عليه ما مر [illegible]
يترجح على النكرة في سياق النفي وغيرها من الالفاظ التي [illegible] لافادة التعليل [illegible] الحكم المعلل [illegible]
دون النكرة والحكم المعلل اقوى من غير المعلل وقد يخفى [illegible] نصا في العموم من صيغ
الشرط وهو الاظهر والجمع المحلى باللام والموصول يترجح على الجنس المحلى باللام [illegible] في الخصوص بخلاف
الجمع والموصول فان استعمالهما فيه اقل التعليل والترجيح في المتن قد يكون بالاهمية [illegible] يكون الحكم المستفاد باحدهما اهم في نظر
الشارع من الحكم المستفاد من الآخر فالاهم ارجح من غيره كالتكليفي من الحكم يترجح على الحكم الوضعي على المذهب الصحيح لان
التكليفي اهم والمقتضي للصدق على الشرعية اي الثابت بالاقتضاء لاجل الصدق الكلام يترجح على الثابت بالاقتضاء لاجل
الشرعية عند التعارض فان الصدق اهم والنهي يترجح على الامر وان وقع المفسدة المستفادة من النهي اهم من جلب المنفعة المستفادة
من الامر ولذا رجح المتنا حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نام عن
صلوة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه مسلم فيما تعارضا والتحريم يترجح على غيره من الاحكام لذلك الاحتياط
ولذا قدموا حديث النهي المذكور على حديث اباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء وفي مكة مطلقا وقيل بتقديم الاباحة وترجيحها على غيرها
مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب التخفيف على
امته والظاهر بقاء الاحكام على ما يحبه وقيل المحرم والموجب سيان وبان لا ترجيح لاحدهما على الآخر [illegible] التحريم كان للاحتياط
وليس ههنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام [illegible] تثبت [illegible] يترجح على [illegible] الآخر
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كيف كان يختار [illegible] وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نافيهما لان موجبهما في قوة المحرم ويترجح الحكم
المعلل اي الحكم المذكور مع العلة على غيره اي الحكم الذي لم يذكر معه علته لان ذكر العلة يتبادر الى الاهمية وما ذكره ليس بترجيح على نقيضه
لان ذكر السبب قرينة الاهمية والترجيح في المتن قد يكون بالاغلبية كالتخصيص يترجح على التاويل يعني اذا تعارض نصان وتعارض وجوه
جمعهما تخصيص احدهما وتاويل الآخر يترجح التخصيص بالنسبة الى التاويل كما تقدم انه يرجح تخصيص عند معارضة التخاصص

وهو اخفقة القياس يترجح على المخالفة يعني اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق مرجح على المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوى وما لم ينكر الاصل رواية انكار سكوت على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار سكوت لانه اذا انكر انكار التكذيب لسقط الخبر عن الحجية اجماعا فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح والنفي يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به وحديث مس رجل ام المؤمنين عائشة الصديقة في الصلوة على حديث انتقاضه بمس النساء والظاهر سقوط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود لا يعمل به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضا لحديث النفي فلا يطلب الترجيح والترجيح في المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين فان الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الموجب العمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة فانهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المطهرة مهبط الوحي ومنقية للخبث كما ينقي الكير خبث الحديد وفيه ما فيه ويرجح في السند يكون بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات سخط النفس الخبيثة فان الفقيه يضبط كما ينبغي والمتورع يبعد عنه التساهل عنه وقوي الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على يزيد بن الاصم ويكون الترجيح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قيل قرب الاسناد قربة الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان سيء الفهم بمعنى الحديث او الكثيرون قوة الذهن فالظن من رواية تلك الوسائط القليلة اضعف بكثير من الحاصل عن الوسائط الكثيرة فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا للقليلة والكثيرة تأمل فيه حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الاوزاعي فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع سنة فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعي كيف وحدثني الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يرفع الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيء من ذلك فقال الاوزاعي حدثنا عن الزهري عن سالم ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة وله فضل صحبة وللاسود فضل كثير وعبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة او فوق منه بعلو الاسناد واما ان علو الاسناد لا يقع به الترجيح اصلا ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها فليس بلازم منه والترجيح في السند يكون باعتبار الرواية لان للمعتادية اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة وبهذا الاعتبار ولا دخل له في الصدق ولا في الضبط فكم من معتادها لولا بل يكذبون وكم ممن لا اعتياد لهم يهتمون لشأن الحديث فافهم والترجيح بعلمه بالعربية اي معرفة الرواة العربية في الصحيح من المذهب خلافا للبعض وذلك لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط في الاعراب بخلاف الجاهل ويكونها عن حفظه لا النسخة على

ما يكون لغيره روايته عن نسخته لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر واشد على اهتمام المعتمد على النسخة فتامل فيه ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند ابي
حنيفة فلا عبرة بحديث رواه انه مكتوب عنده وعرف انه خطه ثقة لكن لا يتذكر ما فيه ويكون بكونه من اكابر الصحابة خلافا فالشيخين ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهم الله تعالى في الهدم بما دون الثلث بعد وطي الزوج الثاني كما يهدم الثلث حتى يملك الزوج الاول بالتنجيز
ثانيا بعد ابانة الثاني اوموته كما في التطليقات الثلث كما كان يملك من قبل فانه مروي عن ابن عباس وابن عمر وقد اختار
عدم الهدم مروي عن امير المومنين عمر وامير المومنين علي ولم يختاره كذا قال الشيخ ابن الهمام رضي الله عنهما ولا يذهب عليك انه ماذا اراد
بكونه من الاكابر ان اراد الاكابر فقاهة وورعا فالكل متفقون على ترجيح روايته وان اراد غير ذلك من الكثرة الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا لا دخل له في رواية الحديث ولم يذهب احد ان مرويات امير المومنين ترجح من مرويات امير المومنين
عثمان او امير المومنين علي او ابن مسعود او ابن عمر اولم يسمع الصحابة كيف رجعوا الى خبر ام المومنين عائشة لوجوب الغسل بالاكسال على
مروي امير المومنين عثمان بعدم وجوب شئ غير الوضوء واما ما ذكر من مسئلة الهدم فليس مما نحن فيه في شئ اذ ليس فيه ترجيح خبرهما
على خبر امير المومنين بل اتباع مذهبهما وليس ذلك لترجيحهما بل يجوز ان يكون وافق اجتهاده اجتهادهما على ان ابن عباس لم يكن
في الفقاهة دون امير المومنين فلا يترجح قولهما على قوله وهو مرجح ... له فافهم والسند يرجح في السند قد يكون بالمباشرة
اي بمباشرة الراوي وقد يكون بالتقدم عند السماع لانه اسمع وذلك اذ بعد الآخر بعد البعيد الحديث يحتمل الغلط في السماع بان
يسمع البعض دون البعض الآخر وبه رجح الشافعي الافراد بالحج من رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اهل بالحج لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسمع الاهلال ورجح الحنفية القران فان انسا كان اخذ بزمامها حين يقول لبيك بحجة وعمرة
اعلم انه اضطربت الروايات في حجة الوداع ففي البعض انه افرد بالحج وفي اخرى انه قرن بالحجة العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران وبعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم اليه بالاهلال بالحج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حكى التمتع ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بالعمرة حكى الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسمع القول الاخير وهم الاكثر حكوا القران ولعل روايات القران مشهورة
بل يكاد تبلغ حد التواتر المعنوي والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا في ان الافضل ما هو فعندنا القران وعند الشافعي الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد القران ان ساق الهدي والا فالافراد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما فيكون
المتحمل بالغا مسلما ارجح من المتحمل صبيا او كافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره وقد يكون بتأخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصحبه متاخر الاسلام ... وهذا ظاهر جدا كالوارد بالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بمكة فان كثيرا ما ورد بعد الهجرة والغلبة فيها وبمكة لما ورد قبل الهجرة والذي نزل بعد الهجرة
يسمى مدنيا والذي قبل الهجرة يسمى مكيا لكن هذا الترجيح انما يكون فيما اذا لم يعلم وروده في مكة بعد الهجرة وقد يكون بصريح السماع
والوصل على العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فيها وفيه نظر لان القائل المرسل لا يسلم ذلك مع عدالة المعنعن وديانته
وكونه غير مدلس تدليس التسوية قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالاجماع كذا في الحاشية فظهر انه
لما قال الشيخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له في الايراد فان اتصال المعنعنة من غير المدلس اجماعي فلا يكفي

في الاسناد واما اذا ابقى احتمال الارسال وان كان هو لا يرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم على المرسل
فكذا قطعي الاسناد على ما يحتمل الارسال فافهم وبالاتفاق على رفعه يرجح مقطوع الرفع على ما اختلف في رفعه الا ما ليس للرأي
فيه مجال فان الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالذكورة فيرجح مروي الذكر على مروي الانثى لكن
في غير احكام النساء اي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه رجح خبر الركوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
راوي التعدد ام المؤمنين عائشة وراوي الركوع الواحد سمرة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذه احوال
تكشف للرجال لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة
الى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين لان المنسوب اليهما يترجح على ما لم ينسب الى كتاب لا ان مرويات الصحيحين راجحة
على مرويات ائمة اخرين فان هذا الا باعد عليه العقل والنقل ولا من يعتمد عليه بعلم وافحش من هذا ما قال
ابن الصلاح واتباعه ان مرويات الائمة الاخرين يرد وانها مرجوحة عن مروياتهما كما قال وكون ما في الصحيحين راجحا على ما يرويه
بروايتها ادعيته طبعا بعد امامة المخرج تحكم محض كيف لا يكون تحكما ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم من غوائل الجرح كما لم يسلم شيوخ
غيره الا ان شيوخ مسلم اكثرهم مبرؤون من الجرح وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف
فيهم مقدما على مروي غيره عن متفق الصحة وهل هذا الا تهمت وتلقي الامة بجميع ما في كتابيهما مم وقد قررنا من قبل فتذكره
قد تعارض الترجيح فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر كابن عباس عارض ابا رافع في نكاح ام المؤمنين
ميمونة فابن عباس روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام نكحها وهو محرم وابو رافع انه نكحها وهما حلالان وابن عباس
راجح على ابي رافع ضبطا وفقها وابو رافع راجح عليه بمباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان ايضا ولا يبعد ان
يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح على الترجيح بالمباشرة ورجح ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون عن معاينة الهيئة
الاحرامية فيكون العلم به اقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجني ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف
بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضا فتخلص بالجمع وذلك بتجويز التزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب
على المسبب اقول لا يخفى جواز تجويز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا في وجه الجمع ولا يذهب عليك
ان قوله وبنى لها وهو حلال يأبى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص فرواية ابن عباس راجح من
هذه الجهة فتخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوى علاقة فيتبادر اليه الذهن دون مجاز الخطبة تأمل فيه وقد
يكون بعضها اي بعض الترجيحات اولى من بعض آخر فيرجح عند التعارض كالذاتي من المرجحات اي كالترجيح الواقع من الذاتي
فانه اقوى من الترجيح الواقع من العرضي مثل صوم معين كصوم شهر رمضان والنذر المعين نوى قبل النصف من اليوم
فلم يبيت من الليل فبعضه منوي وهو الامساك الواقع بعد النية وبعضه لا وهو الامساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
تجزي في الصوم الواجب بالاتفاق فعارض فساد الكل وهو في بعض الاجزاء لفقدان النية وصحته وهو التجزي في المنوي
فرجح الشافعي الاول لان العبادة تقتضي النية في الكل وقد انعدمت ويمكن ان لا تساعد عليه فاقتضاء العبادة النية في الجملة
مسلم واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منها ما يجب فيه مقارنة اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكفي فيه مقارنة

باكثر الاجزاء ويبقى الاقل موقوفا على ما بعدها نعم لابد لذلك من حجة وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء وابو حنيفة رحمه الله الشافعي
لان للاكثر حكم الكل في مواضع منها هذا بدليل تصحيح صوم عاشوراء المنوي من اليوم حين كان فرضا وهذا اذا قيل لانه بالاجزاء
بخلاف التسحيح بالعبادة لكونه بالعرض اقول في كون العبادة عرضا حقيقة الشرعية للصوم نظر بل لا يصح على رأسنا لان الصوم
عبارة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل النهي بل الوجه انه لم يوجد ههنا في الكل اصلا فان القدر المشروط
من النية قد وجدت

مسئلة لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثر منهم الائمة الثلاثة
والامام محمد لهما قيام المعارضة مع كل دليل فان كل واحد واحد دليل مستقل فتعارض واحد كما يعارضه يعارض آخر ايضا فيسقط
الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فان شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين آخرين كذلك يعارض شهادة
اربعة ولهما ايضا اجماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عم هو اخ لام على من هو ابن عم فقط
مع وجود سببي الميراث فلا يكون الاول حاجبا للثاني بل يستحق بكل قرابة مستقلا فكذا الادلة الكثيرة التي كل منها سبب العلم
لا تترجح على الواحد ولهما ايضا اجماع الكل على عدمه اي عدم الترجيح في ابن عم حال كونه زوجا على ابن عم فقط مع وجود الجزئين
فكذا ههنا نعم لو كان هناك كثيرة لها هيئة اجتماعية موجبة لما لا يوجب احادها استقلالا ويكون افادة الاحاد مشروطا بهذه الهيئة
افادت قوة زائدة النتيجة كما في المتواتر والمشهور ولا يخفى على العاقل ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان الكل معا يفيد قوة
الثبوت الا ترى ان زيدا لا يقاوم كل احد ولا يقاوم الكل واما الثاني والثالث فانما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي
العصوبة وليس كذلك فان الزوجة اذا انفردت يقتضي استحقاق النصف لا غيره وكذلك الاخوة لام له انفردت اقتضت
استحقاق السدس كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان محصول الدليل الاول ان كل واحد من الادلة ملزوم حصول
النتيجة في اعطاء النتيجة كل كاف وحده كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة
فالحسم المنع ومن ههنا تبين في المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل
يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والايمان متعلق بالقطعيات نعم عند كثرة الرواة
للتشكيك مجال فان الهيئة الاجتماعية العارضة يفيد قوة لم يكن من قبل فافهم ومحصول الثاني والثالث ان قرابة العصوبة الزوجية
او الاخوة لام كل كان ملزوما لاستحقاق الميراث وان لم يكن كل منهما عصوبة ولا يحصل باجتماعهما قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها
لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم والجمهور ان الظن يتقوى بتدريج بكثرة المخبرين
حتى ينتهي الى اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيترجح ولا يذهب عليك ان هذا لا يجري في كثرة الادلة فان التقوي
بالتدريج فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم رده انما المراد من الما كانت الكثرة وقد رجح امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة
خبر ام المؤمنين وحدها فلم يعتبر التقوي بكثرة الرواة ولعل هذا القوة ضعيفة مرتبتها استفادته في اعتبارها نوع من العسر والتشديد
اليسر اقول تنتقض هذه الكثرة الاجتهاد فان عدم الترجيح بها اتفاق بيننا وبينكم مع انه ينتهي الى اليقين بالاجماع كما انه ينتهي كثرة
الرواة بالتواتر الى القطع وجوابه ان القطع الحاصل بالاجماع لتعبدي يحصل دفعة لا بان يتدرج الظن الحاصل بالاجتهاد الى ان يتقوى

بانضمام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى اليقين بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالانضمام حتى ينتهي بالتواتر الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو لغة العزم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل و الاتفاق وكلاهما اي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق ماخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع نحو الخاطر والاتفاق فيه جمع الآراء واصطلاحا اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقا مستمرا الى الانقراض ومن يشترط عدم الخلاف السابق يزيد بحسبه والحق ان الحد هذا والاشتراط لاحد الامرين انما يشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني واورد كما في المختصر انه لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يطرد اذا لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدا المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا اقول الموجود من الامة امة ام لا وعلى الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان يتوهم ان لم يبق مجتهد ولا يجيء في المستقبل فلا يرد الثاني قالوا اراد احد الايرادين لا كلاهما والحق ورود الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب عنه ان مادة النقض يجب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد مما هو خلاف الواقع وقد يدفع بان ارادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو احرازا لحسن الاقتباس فافهم

مسئلة بعض النظامية والشيعة قالوا انه محال ونسبه غير واحد الى النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما راي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في الحاشية ولو سلم انه غير مستحيل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول وهو استحالة الوقوع فاولا لان انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم عادة و اذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم والجواب هذا مجرد دعوى لا منع في المتواتر كالكتاب فانه لشهرته لا يخفى على احد ولا منع في اوائل الاسلام ايضا لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين فيتيسر نقل الحكم اليهم ولا منع ايضا بعدهم لجدهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على الطالب المجاد وثانيا لانه لو كان فاما عن قطعي او ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح والجواب بالمنع فيهما فلا نسلم انه لو كان قاطع لنقل الينا فقد يستغنى بنقل القاطع الظاهر عن نقل القاطع لحصول الاتفاق لعدم الدواعي ح على النقل ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبل القرائح فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلامتناع معرفة علماء الشرق والغرب فضلا عن اقوالهم فاستحال معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا تفوهوا معا وظاهر انه مستحيل عادة قيل في حواشي ميرزاجان فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا افتى ظهر كذا على كذا ثم سافر ويعلم ان عمروا افتى ذلك الوقت كان على ذلك الحكم و هكذا سائر فيعلم حال كل احد ذلك بان يسال فيعلم باخباره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذبه في الاخبار بان الماضي بان الحكم كان مقررا عنده تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا باجتماعهم وتكلمهم في ذلك الوقت وتكلم كل احد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في البلاد

والمغاربة مما يحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى وانت لا يذهب عليك ان القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب
لغرض وسيفصل القول ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الآحاد لا تفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة ولا طريق
للنقل الا الآحاد او التواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على امر فهو كاذب والجواب عنهما انه تشكيك في الضروري فلا يسمع كشبهة
السوفسطائية فانا قاطعون بالاجماع في كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القطع باطل لا يتكلف
الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع امر عظيم بعيد كل البعد ان يخفى على الكثير ويطلع الواحد او محمول على
صدوره الآن فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد النائية المعروفين مريب في نقل اتفاقهم فانه يحتج به في مواضع كثيرة فلو لم يقع اليه لما ساغ الاحتجاج
قال الاسفرايني نحن نعلم ان مسائل الاجماع اكثر من عشرين الف مسألة هذا وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل ومتعسر فان
معرفة اعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا او رجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار
خوفا مستحيل عادة وتقديم القاطع على المظنون فامر ضروري عقلا وبعد ثبوت اتفاقهم عقلا بان يثبت هذا الضروري لا ينكره احد وهذا النحو من العلم
غير منكر عند احد والعلم بالاجماع على خلافة افضل الصديقين من هذه الامة ايضا من هذا القبيل لان الخلافة امر عظيم لا يتغيب عنها احد
حتى يدخل كل احد في البيع والاخبار ومراجعة القضية عند القضاء وهذا يفيد علما ضروريا ان الاجماع قد وقع واما طريق النقل فلا كلام
فيه وتحقيق المقام ان في القرون الثلثة لا سيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم واعيانهم وامكنتهم خصوصا
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار
عدم الرجوع عما هم عليه قول الآخر علما ضروريا ويعلم بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقينا انهم لم يكذبوا فيه لا عمدا
او لا سهوا ويمكن هذا العلم لاحد وللجماعة فيمكن نقلهم وهذا العلم فيه تفصيل عن الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهد
جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحدا منهم لم يرجع قبل تقديم الآخر و
علم من حالهم ان هذا كان مذهبهم فعلم انه اجماعهم ووقع عليه من غير ريبة وكذا في امر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين
كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابدا حتى حيا من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
اجمعوا ونقل هو الى العلماء بعد فقد بان لك ان لا استبعاد فيما استبعده وان ما ذكره تشكيك في الضروري نعم لا يمكن معرفة الاجماع
ولا النقل الآن لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط بهم علم احد فقد بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت
اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة

مسئلة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقاء الخوارج والروافض لانهم حادثون
بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على التقديم على القاطع وعدهم تفريق عصا الجماعة من المسلمين امرا عظيما واثما كبيرا والعادة
تحيل اجتماع هذا الجمع من الاخيار الصالحين من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكم لا سيما القطع بكون المخالفة امرا
عظيما الا عن نص قاطع بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وفتاويهم علما ضروريا بانهم ما كانوا
يقطعون بشيء الا ما كان كالشمس على نصف النهار فان قلت هذا استدلال على حجية الاجماع بالاجماع وهو دور قال ولا دور لان الدليل

وجود هذا الاتفاق بلا اعتبار حجية فلا دور وتفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على تخطئة المخالف للاجماع بالقطع فكون الاجماع صوابا مطابقا
للواقع مركوز في اذهانهم ومقطوع معلوم عندهم وهذا القطع لا يحصل الا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس بل اشد منه فلزم حجية قطعا وليس
فيه شائبة للدور اقول لا يبقى لو كان قاطع ظهر لهم عندهم لتواتر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا بطلان اللازم ممنوع القاطع
الدال على حجية الاجماع قد تواتر كآية السبيل كما ستعرف ان شاء الله تعالى وثانيا الملازمة ممنوعة لان تواتر الملزوم قد يستغني عن تواتر اللازم
وههنا تواتر قطعية تخطئة المخالف اغنى عن تواتر القاطع الدال عليه فافهم ونقض اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانهم قاطعون به وثانيا
بتخطئة قطع هذه الجماعة من غير قاطع وتخطئة مخالفهم كافلاطون من حدوثه فهم قائلون على الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود عن العدم مسبوقية
بالذات كما نص عليه الفارابي والجواب ان اجماعهم ناش عن دليل عقلي والاشتباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الانفاذ
عن دليل شرعي كونه قاطعا بخلاف الشرعي اي الثابت بدليل شرعي وان كان عقليا اي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بالشرعي
ما ورد خطاب الشرع وهو قسم من الشرعي بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع والمراد بالعقلي مقابل الاخص كالاجماع على حدوث العالم
فان مداره على النص والتغيير فيه ليس ... فلا مجال لان يظن فيه غير القاطع قاطعا وحصوله ان احالة العادة على اجماع
هذا الجمع الكثير من غير قاطع انما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك فتدبر
ذلك ان تجيب بوجه آخر هو ان احالة العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع الرسل المعلوم فضلهم
بشهادة اهل الشريعة بالتجربة والتكرار ولا يلزم منه احالة العادة في اجماع غيرهم لاسيما اجماع اصحاب التقليد والمعقول
الضعيفة من الفلاسفة بل العادة تجيز اجماعهم اذ لهم حسبة تحكم انهم يقلدون بما يهوى عقولهم من غير برهان وليس لهم علم
انما وقعوا في الجهل المركب فافهم وثانيا باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى
واجماع النصارى على ان عيسى عليه السلام قد قتل مع ان بعد موسى بعث انبياء ونبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا
عيسى وما صلبوه ولكن شبه لهم والجواب اولا ما مر ان احالة العادة الاتفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء
وثانيا انهم مقلدون لاحاد الا اوائل الملعونين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله بخلاف اصولنا فانهم مختلفون بعدد التواتر
ومحصوله ان احالة العادة الاجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعون المخطئون مخالف الاجماع قد بلغوا عددا يكفي
للتواتر وقد قليل ثم واما اليهود والنصارى فانما اردوا انهم المجتمعون على هذا الباطل هم المفترون المخبرون على الكذب على الله واهل التغيير
لا بسبيل العقل والعادة مع ما هم عليه من الملكات اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الآية فان من
اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو الشافعي الامام يعني هو استدل به و
فيه نظر لانا لا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد بل هو مشاقة الله ورسوله فلا يلزم حرمة غير سبيل المؤمنين مطلقا
بل هو اذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل من بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب ولو سلم
فلا نسلم عموم السبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد بل غير سبيل ما ولعل غير الايمان وهو المتعين
ولو سلم فكلمة غير لا تتعرف بالاضافة فلا يعم فالمعنى اذن والله اعلم ان من اتبع غيرا من اغيار سبيل المؤمنين يستحق للوعيد

ولكن ذلك الغير هو الكفر لا غير ولو سلم فالمراد بغير سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فان الحكم المعلق بالمشتق يقتضي علية المأخذ
وسبيل المؤمن من حيث هو مؤمن هو الايمان ويؤيده ان الآية نزلت في المرتد العياذ بالله تعالى ولو سلم فلفظ المؤمنين ان كان
عاما فالمنفي من يتبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين لا سبيل الجميع من حيث هم الجميع حتى يلزم اتباع الاجماع وان لم يكن بل كان
المؤمنين بنحوه فلا مطلوب ولو سلم فسبيل المؤمنين دليلهم لا معتقدهم وانه لو سلم دلالته من جميع الوجوه فظاهر وهو مظنون والتمسك
به انما ثبت بالاجماع ولم يثبت بعد الجواب اما عن الاول فان المشاقة لله والرسول اعاذ بالله تعالى منها بنفسها مستقلة لايجاب
الوعيد فيكون ضم اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا فهو علة مستقلة كالاولى واما عن الثاني فلان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
معطوف على كل الجملة السابقة فلا يكون قيد ما قبلها قيد المابعدها والتقييد بها فترك الاطلاق الذي هو الحقيقة وهذا الاحتمال كاحتمال
المجاز في الخاص بل المطلق خاص فاحتماله لا يضر القطعية ولو سلم التقييد فانما تقييد بما هو مذكور سابقا وهو هدى الايمان وتامل فيه
واما عن الثالث فلانه قد تقدم في المبادي اللغوية ان المفرد المضاف ايضا من صيغ العموم كيف ويصح الاستثناء عنه وهو معيار العموم
واما عن الرابع فلان كلمة غير وان كانت نكرة لكنها صفة لموصوف مقدر تقديره ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين والنكرة الموصوفة
عامة كما تقدم وايضا لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاما لكان نكرة مطلقا اذ ليس ههنا ما يفيد العهد لعدم التعريف ويكون المعنى ويتبع
غيرا ما من الاغيار وهذا مع انه غير مفيد يفهم منه استحقاق الوعيد باتباع ما يوصف بالمغايرة لاجل المغايرة وفيه المطلوب فتامل فيه واما عن الخامس
فان القدر المسلم ان المأخذ يكون علة للحكم لا انه يكون قيدا فيه وفي متعلقاته ونحن لا ننكر ان علة حرمة اتباع غير سبيلهم هو الايمان
بل نقول هذه الكرامة اي حرمة اتباع غير سبيلهم لاجل الايمان فايمان المؤمنين سبب الاصابة الحق وهو المطلوب والنزول في المرتد العياذ
بالله لا يوجب الاختصاص كيف وقد تقدم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واما عن السادس فلان غير سبيل كل واحد واحد هو
غير سبيل الكل والكل الافرادي والكل المجموعي غير مفترقين ههنا وعند اختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد وانما هو
عند احداث قول مخالف لاقوالهم واما عند موافقة البعض فليس غير سبيل كل واحد واحد بل غير سبيل البعض وعند اتفاقهم قول الكل وكل واحد قول
واحد واحد واتباع مخالفه هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل وهذا ظاهر جدا فافهم واما عن السابع فالسبيل هو ما عليه المؤمن
ويسلكه ويرتضيه كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي واما الثامن فالظاهر انه قوي ان لم يكن الكريمة محفوفة بقرائن حالية قاطعة للاحتمالات
واجيب بان الظاهر قطعي عندنا وانما يكون ظنيا لو كان ما ولا ليس حجية ثابتة بالاجماع بل الحجية القواطع جلية في نفسها وضرورة وبينه
واذا كان قطعيا ثبتت بها الامر القطعي وبعد ذهب خفاء ظاهر فان الظاهر قطعي عندنا بمعنى انه لا يحتمل خلافه احتمالا ناشئا عن دليل وان كان
فيه مطلق الاحتمال والاجماع قطعي بمعنى انه يقطع الاحتمال مطلقا فاذا ... لا يصح تثبيتا لهذا القطعي فافهم ثم اورد على الدليل بانه لو تم لدل
على عدم حجية الاجماع فان سبيل المؤمنين المجمعين ان يتمسكوا بما سوى الاجماع على الحكم المجمع عليه فالاستدلال باجماعهم غير سبيل المؤمنين
وضعفه ظاهر فان الغير ما ينافي سبيلهم ولو كان المراد مطلق المغايرة فسبيلهم التمسك بما سوى الاجماع عند عدمه والتمسك به بعد وجوده
لا يكون غير سبيلهم هذا غاية الكلام في تحقيق هذا الوجه واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
فانه يفيد عصمة الامة عن الخطاء فانه متواتر المعنى فانه قد ورد بالفاظ مختلفة يفيد كلها العصمة وبلغت رواة تلك الالفاظ حد التواتر وتلك
الالفاظ نحو ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونحو الزموا الجماعة ومن شبر فقد خلع ربقة الاسلام ونحو عليكم بالجماعة ونحو

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ونحو عليكم بالسواد الاعظم ونحو لا يجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ
التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للارتياب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب
المحصول كما هو دابه من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجية وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاد التواتر
المعنوي فان الرواة العشرين او الالف لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين
على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه
فقد ادعيتم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان
كذلك لم يقع الخلاف فيه ولم يحتج الى تصحيح المتن تورد دون على دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا لافادة العلم
ولانتفت تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينه حجية الاجماع وهذه العبارات منقبته
كما هو دابه وهذا الاستبعاد في بعد بعيد كبرت كلمة خرجت من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء
لا شك واجتماع عشرين من العدول احيانا بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله
لو كان لكان كغزوة بدر فقلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم الى هذا الآن فنعته المخالف للاجماع قطعيا بل هذا لا تواتر الحجية والعلم يجوز ان يكون المتواتر مختلفة بحسب قوم دون قوم
فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار وما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب ان يكون الكل
عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة
وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا ولعمر الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية
فكما ان مخالفتهم لا يضر كونها اولية فكذا مخالفة المخالفين لا يضر التواتر واما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر
المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امة عدولا فيجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكن عدولا وفيه ان العدالة لا ينافي الخطاء مطلقا
بل انما ينافي الخطاء الذي هو المعصية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ ابن الهمام ان الوسط في اللغة من يرتضى بقوله
ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والمخطئ انما يعذر للعجز لا ان الخطاء مرضي فلما جعل قولهم مرضيا
صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس وسط كل شيء اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظاهر ان
العدالة لا يوجب اصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية التفضيل على الامم السابقة والزامهم بقبولهم شهادتهم كما يدل
عليه سياق وسياق الآية شان النزول مع انهم متاخرون فهم غير شاهدين اياهم فالالزام بقبول هؤلاء ليس الا لانهم معصومون
عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والا لم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء
ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن يتجه ان الآية ظنية بعد غير
صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة لا الاجماع مطلقا فان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم
زمن الخطاب الا ان يقال المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم المنكرون قالوا اولا قال تعالى تبيانا

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الرأي فالتقييد برجوعه اليهما
يعني القياس راجع الى الكتاب او السنة لانه مظهر لحكم الله تعالى المشترك في الردين فان الاجماع ايضا مظهر لحكمه تعالى فالرد اليه رد
الى الله ورسوله وفي الانتقاض خفاء فان المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس ايضا فالاولى ان يقرر منعا بانا لا نسلم
دلالة الآية على ان لا مرجع الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان النزاع ضد الاجماع والرد انما هو على
تقدير النزاع بل نقول مفهومه تنبيه حجية الاجماع فيكون الزاما عليهم فان الروافض قائلون بالمفهوم فافهم وقالوا ثانيا قوله تعالى
لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة الآية وامثالها مما يشتمل على النهي تفيد جواز صدور المنهي عنه عن الكل والا لزم النهي عما يستحيل وجوده
واذا جاز ارتكاب المنهي فصدور الخطاء في الاجتهاد بالطريق الاولى والجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزنوا ويلزم جواز
صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والحل الجواب الجواز الوقوعي لا يلزم فان النهي لا يتوقف على جواز المنهي
عنه الوقوعي كيف ولو كان هذا لزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذاتي الذي هو لازم للنهي لا ينفعكم اصلا فانه لا يستلزم الوقوع
على انه نهي لكل من المكلفين لا للكل فغاية ما لزم جواز صدور المنهي عنه عن كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل اجتماعا ولا تلازم بينهما والنزاع
في الثاني دون الاول كذا في شرح المختصر اقول المنع للكل انما كما هو مقتضى النهي يستلزم المنع الكلي فتأمل ولا يبعد ان يقال المنع لكل وانما
كما هو لهم الانفراد لا استحالة الصدور عنهم اجتماعا فتأمل فيه وقالوا ثالثا حديث معاذ فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد تحرير
قد مر في بيان الاجماع حيث لم يقع في ذلك الزمن

مسئلة لا عبرة في الاجماع بالكافر ولا عبرة ايضا لوفاق من سيوجد اجماعا وما صدر عن الخبيثة الجاهلة فقدح اجماع خلافه من افضل الصحابة
بان بني حنيفة الذين امنوا بمسيلمة الكذاب كافة لم يبايعوه حتى قتلهم فمخالفة لا يلتفت اليها اما المقلد فالاكثر قالوا انه كالعامي اي لا يعتبر
به في الاجماع وان كان عالما بالمسائل خلافا للقاضي فانه لا يعتبر الاجماع الا معه فقط وقيل يعتبر الاصولي وقيل لا بل الفروعي
لنا لو اعتبر المقلد لكان الاجماع كالكل للعام واحد اذ لا اجماع الا الرأي وليس فيهم ويلزم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من ورثة
الرسل اعلم انه سيجيء ان شاء الله تعالى ان الاجتهاد متجزئ فلو كان مقلدا اي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقا
فانه مجتهد وليس اعتباره مفضيا الى كونه كالكل للعام واحد واستدل بان المخالفة تحرم عليه قولا وفعلا للمجتهدين فيكون قوله المخالف
معصية صدرت شرعا فلا يعتبر الاجماع اقول لا يلزم من حرمة مخالفة انعقاد الاجماع بدونه لجواز ان يكون صدوره معصية وما بعد صدوره
يكون معتبر المخالفة كالمجتهد القاضي لرأيه عامدا فانه ينفذ القضاء عنده في رواية مع كونها معصية فيكون معتبرا شرعا وسيأتي في الخاتمة و
لا يذهب عليك ان القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران اعتبار انه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطاء وهو شامل للقضاء
بحديثه واعتبار انه وقع معصية والنفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد المخالف لاراء المجتهدين فليس له
ليس الا وجه صدوره شرعا فهو من قبيل اصوات الحيوانات بل ادون منه فلا يعتبر والتحقيق الفرق بينه ان الحق عدم نفاذ القضاء
فافهم وقد يعترض بان من قال باعتباره منع حجيته ونقل هذا الاعتبار فانه من اعتباره . فتعة لا عن دليل وهو مصادم
بالنص وما في شرح الشرح لدفعه ان اتفاق المجتهدين دليل قطعي وجود قاطع دال على الحكم تحقق مخالفة القاطع وهو مصادم
للنص مدفوع بان مستند الاجماع ربما يكون ظنيا [illegible]

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا برأيهم قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد برأيه هو ام اذ ليس له رأي معتبر شرعا فتدبر بقي ان هذا انما يتم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال لان مخالفة من بعدهم مع موافقته واحد ممن قبلهم ليس حراما عليه فان المقلد له ان يقلد قول اي مجتهد شاء فانقلت فيه مخالفة الاجماع لانه قد مات الاقوال السابقة فيحرم مخالفته قلت كونه اجماعا هو اول المسألة [illegible] الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هؤلاء المقلد للمجتهد بعد زمانه انما كان بالرأي فهو حرام غير ناشئ عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به وانما كان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لانه قول مجتهد سابق بالحقيقة اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع اللاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق وهو لا يكون حجة الا مخالفة المقلد وحما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية انه يجوز ان يذكر المجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقلد الاول فلا حرمة فيجوز ان يعتبر فتامل

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل في مختار الآمدي والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره كلاهما من الشافعية لان الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامة بكونها عدولا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك له شرعا وكل حكم لا مدرك له شرعا وجب نفيه وهذا انما يتم اذا كان الامة المطلقة شاملة للفساق وعند القاضي والحنفية بل الجمهور شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق وجب التوقف فلا دخل له في الحجية ولان الحجية في الاجماع حقيقة للتكريم لا بذاته والفاسق لا يستحق التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان الحجية للتكريم وانما اللازم ان التكريم ثبت بالحجية وانت لا يذهب عليك انا قد بيناسابقا في تقرير بعض الحجج السمعية انها للتكريم مع انه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة له فنقول لو كان قولهم معتبرا في الحجية لزم تكريمهم وهو منتف وقد يقال انه اهل له اي للتكريم لدخول الجنة فان المؤمن لا يخلد في النار فيتوقف الاجماع عليه كذا نقل عن الامام شمس الائمة الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجية لا توجب التقليد بالا هلية بل عدم القبول منهم الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعيد لمن جاهر بها فلمن ستره الله تعالى في الدنيا يعطى الظن بالمغفرة ولمن ستر الله ذنوبه فنسقه مجهول عند من مانع على ان ذلك بقي فتامل فيه وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهلا للتكريم باعتبار قوله وهذا لا ينافي التكريم في الآخرة بوجه بعد ازالة الاثم وقيل يعتبر قوله في حق نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه ويعتبر في حق غيره كالاقرار فانه حجة في حقه دون غيره ويرجع الى ان لو قيل مخالفة كان نافذا له للتكريم وانما يقبل فيما عليه لا فيما له اجماعا كذا في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه اجماعا لانه يجب عليه العمل به اولا ولو كان له بالآخرة للتكريم فتدبر وعدم البدعة المفسقة وهي البدع الجلية كالتجسيم والرفض والخروج كالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة يشترط عدم البدعة ايضا ومن لا فلا والاول هو الصحيح كيف لا وقد غلب مكابرة الهوى على العقل وانغمس رأيهم في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الاجماع انما كان يجامع صحة الرأي فانقلت ما بال كثير من الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراما ولا يقبلونه في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدينهم وتعمقهم في ما اوقعهم ومع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترؤن عليه فعدم قبول الرواية لكان لريبة الكذب لا لغير واما الدخول في الاجماع فانما هو بالرأي وقد فسد ولاختيار [illegible] الى العقل وقد بينا عدم

واشتراط عدم البدعة

قبول رد قتیم بینہ ثم انہ اذا تاملت فیما ملقینا علیک انہم اجدر بعدم الاعتبار من الفاسق فان الفاسق ما فسد رایہ بل اہدر قولہ شرعا فانہم لم ماکان یرد علی غیر شارطی انتفاء البدعۃ الجلیۃ انہ یلزم ان لا ینعقد الاجماع علی خلافۃ افضل الصدیقین وامیر المومنین علی خلاف الروافض فی الاول والخوارج فی الثانی اجاب عن الاول بقولہ وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع انعقد زمن الصحابۃ وہم عدتوا بعدہم بکفیر وانکارہم عدو خصمہم ودعوی انہ کان فیہم من قبیل کذب ومکابرۃ لا یلتفت الیہ فاجاب عن الثانی بقولہ وخلاف الخوارج لیس فی الاجماع لان معاویۃ مجتہد وجہدہ مبایع امیر المومنین علیا کرم اللہ وجہہ ووجوہ آلہ الکرام فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافۃ فلکفایۃ بیعۃ الاکثر من المعتبرین وکونہ اہلا لہا فی نفسہ من غیر ارتیاب او الدلیل اخذ لا ح لہم فقاتل وقال بعضہم فی کون مخالفۃ معاویۃ بالاجتہاد نظر لانہ لو کانت بالاجتہاد لناظر بالحجۃ وامیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کان الیق للحق وقصد مناظرۃ بالحجۃ واقامۃ الحجۃ علیہ ولم یصغ الیہ وعند شہادۃ عمار قال انما قتلہ علی حیث جاء بہ شیخا کبیرا ولیس ہذا من الحجۃ فی شیٔ ولذا قال امیر المومنین فی الجواب فاذا قتل حمزۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم بل الکلام فی کونہ مجتہدا کیف وقد عدہ صاحب العمدۃ من السلاطین الجابرۃ مقابل العادلین ولو کان بالاجتہاد لما کان جورا ولم ینقل منہ فتوی علی طریقۃ الاصول الشرعیۃ ہذا والاولی ان یقال لم یکن اجماعا لما کان اسامۃ ابن زید حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم شاکا فی امیر المومنین فانہ ارسل مولاہ الیہ وقال فی اعتذار عدم دخولہ فی امرہ لو کنت فی شدق الاسد احببت ان اکون معک فیہ ولکن ہذہ الامر لم ارہ رواہ البخاری وعن ابی وائل قال دخل ابو موسی وابو مسعود علی عمار حین بعثہ علی الی اہل الکوفۃ یستنفرہم فقالا ما رایناک اتیت امرا اکرہ عندنا من اسراعک فی ہذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لہما مثلہ رواہ البخاری وابو بکرۃ شاکین فی امرہ فاین الاجماع وبعد التنزل فالجواب بجدہ وبحثہ بعد فافہم

مسئلہ الاجماع الحجۃ لا یختص بالصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم بل اجماع من بعدہم ایضا حجۃ خلافا للظاہریۃ وعلیہ الشیخ الاکبر خاتم الولایۃ المحمدیۃ وابن حبان واحمد الامام فی قول ان قوی کالظاہریۃ وقول کالجمہور وہو الصحیح لنا ان ادلۃ السمعیۃ فانہا لیست مختصۃ بالحاضرین علی المختار فان سبیل المومنین والامۃ تتناول کل عصر واما الادلۃ العقلیۃ فقیل تعم فی غیرہم ایضا وقیل لا تعم لانہم ای الاخبار من الامۃ خصوا التخطیۃ لمخالفۃ اجماع الصحابۃ لا لمخالفۃ کل اجماع اقول الحق الاتفاق علی التخطیۃ لمخالفۃ الاجماع مطلقا کما قیل کما یظہر بالقراء الموقع لکن لا ینتقض بہا حجۃ لان الخصم ینکر امکان وقوعہ وہو ایضا فی التخطیۃ علی تقدیر وقوعہ فافہم فانہ دقیق فیہ اشارۃ الی ان الفرق بین انتہاض السمعیۃ وعدم انتہاض العقلیۃ مع ان الظاہر ہما سواء ووجہ الفرق ان مقتضی السمعیۃ ان الحجیۃ لازمۃ لو قوع الاتفاق مطلقا ومقتضی العقلیۃ کذلک بل مقتضاہا انہ اذا وجد الاتفاق وصار حجۃ صح تخطیۃ مخالفۃ فلو وقع الاتفاق فلا بد بہ کما قال الخصم لا ینافی ذلک لکنہ ینافی السمعیۃ لانہ اتفاق علی مالیس بحجۃ کذا فی الحاشیۃ وانت لا یذہب علیک ان صحۃ تخطیۃ المخالف غیر متوقفۃ علی الحجیۃ فی العلم ولو توقف فی الخارج وحاصل الاستدلال انہم یخطئون مخالف ما وقع علیہ الاتفاق فی کل عصر فلو لم یکن اتفاقہم حجۃ وصوابا عندہم لما ثبت التخطیۃ فکون الاجماع حجۃ قطعیۃ مرکوزۃ فی اذہانہم وانما یکون ہذا الا عن قاطع وہذا البیان جار فی اجماع التابعین ومن بعد فالتخطیۃ لو وجدت ینافی عدم الحجیۃ قطعا وان اراد ان التخطیۃ فی نفس الامر متوقفۃ علی الحجیۃ فہذا غیر ضار بل نافع

ثم انه كان التخطية الى الآن غير ثابتة لعدم العبرة بما لا اتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل اصلا فان للخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجماع
الصحابة حجة معتبرة قطعا اما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطية لا ينافي ذلك نعم انما ذلك لم يبق فارق بعد تسليم التخطية بين
العقلية والسمعية ولم يبق سنة هذا الكلام الا ان الخصم ينكر تحقق الاتفاق فالتخطية على تقدير تحققه لا ينافي ذلك ويشكل هذا
في المسئلة الصفو فالجواب بمنع ثبوت وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم يثبت انكار الخصم الا عنده لا استقرار الخلاف وتقرر المذاهب
الا عند حكومة الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم فمحل الخلاف هٰهنا هو هذا لا ذاك فانه مسئلة اخرى ستجيء ان شاء الله
تعالى والظاهرية قالوا اولا اجمع الصحابة على ان ما لا قاطع فيه محل للاجتهاد فلا بأس برجوعه الى اي طرف شاء فلو قيل باجماع من بعدهم
لابطله اي لا يبقى محل الاجتهاد ولزم التناقضان لحجية كل اجماع قلنا هذا منقوض باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اي على
ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فح لزم التناقضان والحل انه عرفية عامة اي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد مادام لا قاطع فيه فانعدام
الحكم لانعدام الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وقالوا ثانيا لو اعتبر اجماع من بعدهم لاعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة بعضا لتحقق لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم قلنا نمنع الملازمة فان بينهما فرقا بعدم وجود
الاتفاق عنده استقرار الخلاف فيهم قبل تكوين قول كل مع الدليل حيا هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او بطلان
اللازم فان هذا الاجماع حجة ايضا على رأي الاكثر **مسئلة** لا يشترط عدد التواتر في المجمعين في مختار الاكثر ليس المراد بعدد التواتر العدد
المعين فانه تقدم انه لا عدد لاخبار بل المراد عدد لو اخبروا في محسوس وقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق لكرامة هذه الامة وهو مطلق لا دخل
فيه لعدد التواتر اعلم ان العمدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السمعية اما العقلية فلا تفيد لان التخطية لم تظهر لمخالفة المجمعين الغير
البالغين عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المصنف الاجماع قد يعد من تكريما فافهم مجيع قالوا لا بد من الجماعة ولا يكون اتفاق الاثنين
ولو كانا كل الامة المجتهدة اجماعا لوقوع ذم مخالفة الجماعة في الحديث وقيل يكفي اثنان اذا كان كل الامة المجتهدين وهو الخطأ هو
والا لزم اجماع الامة على الخطأ اما الواحد اذا كان هو المجتهد لا غير فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الامة ولتحقق مناط الاجماع العصمة
على الخطأ بمقتضى عدم خروج الحق عن الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدي الموعود حجة يخطئ مخالفه وقيل لا يكون
حجة لان المنفي عنه الخطأ هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار روايته لا يذهب عليك انه انما نفي عن الاجماع الخطأ تكريما
لهذه الامة المرحومة بعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطأ عن الواحد اذا كان هو المجتهد كيف لا ويلزم ح ان لا يكون
في الامة من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم **مسئلة** التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند
الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عندهم لمخالفته اياهم فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة
فان مخالفة التابعي اياه حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا نسلم الحرمة عنده اذا ادى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا
فيها مظنونة قلنا ضعيفا فافهم ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتباره مبني على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من
المجمعين بعد الاجماع ولا من التابعين اياهم في حياتهم فعند هذا الشارط لا بد من دخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
التابعي في اجماعهم مطلقا وهو رواية عن الامام احمد والسيد يشير كلمات الشيخ الاكبر لنا العصمة ثبتت لكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التابعي بعض الامة
اقول ان قوبع لا قاطع عندهم على الحكم لما اجمعوا عادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا ينظر الى قول التابعي قلنا ممنوع فان الاتفاق قد يكون بالقياس مستند

بانهم سوغوا الاجتهاد معهم كسعيد وشريح والحسن وغيرهم ولولا الاعتبار لهم لم يفد تسويغهم اجتهادهم اجيب بانا نعم لو ثبت التسويغ من اجماعهم يعني انما يتم لو ثبت تسويغهم في اجماعهم وهو ممنوع لانها يكون مختلفا فيه فان التسويغ فيه لا تفيد ما نحن فيه كما عن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولفظ البخاري جاء رجل الى ابن عباس وابو هريرة جالس عنده فقال افتني في امرأة ولدت بعد زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريبا الى ام سلمة فقالت قتل زوج سبيعة الاسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته اربعين ليلة فخطبت فانكحها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو السنابل فيمن خطبها واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس اجماعا انه حجة ام لا فمن ذهب الى حجية قول الصحابي يقول حجة ومن لا فينبغي لا والحق انه حجة مظنونة لظهور اصابته اي هو لا الاخبار المشاهدين للقرائن فافهم **مسئلة** قيل اجماع الاكثر مع ندرة المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كغير ابن عباس اجمعوا على القول بالعول عند كثرة السهام عن المال هذا على المشهور والا فيصح ان انكار العول مما لم يصح عنه وغير ابي موسى الاشعري اجمعوا على نقض النوم الوضوء وغير ابي هريرة وابن عمر اجمعوا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة ينفيه كما هو الصحيح وقد مر وقيل ان تسوغ الاكثر اجتهاده مع مخالفته اياهم كخلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر ن الصديق في المنعين عن اداء الصدقات حيث تفرد بالحكم بقتالهم فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في اموال الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاده هذا حتى انكروا عليه مرة بعد اخرى الى ان رجع عما كان يقول كما في صحيح مسلم وروي عنه اللهم اني تبت عن قولي في الصرف وقولي في المتعة وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصديق الاكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكوة وهو رضي الله تعالى عنه فالفهم فقط بل الذي ثبت انه رضي الله عنه لما هم قتال مانعي الزكوة اشتبه ذلك على امير المؤمنين عمر بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فكشف شبهته بانه داخل في الاستثناء فوافقه واجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس هذا من الباب شيء فاحفظه والمختار انه ليس باجماع لانتفاء الكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقيل ليس حجة اصلا كما انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم اذ من البعيد ان لا يطلع الاكثر بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الاندر وقيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الا ترى الفرقة الناجية واحدة من ثلثة وسبعين فاقل على الحق وقد ارتد اكثر الناس بعد وفاته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بني امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين علي كرم الله وجهه من غير ريبة وعلى امامة يزيد ابنه مع انه كان من اخبث الفساق وكان بعيدا بمراحل من الامامة بل الشك في ايمانه خذله الله تعالى وقبائحه التي صنعها معروفة من انواع الخبائث واشباههما من الظلمة الفسقة والحاصل ان الحق ربما كان مع الاقل وكثرة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والمجتهدين والقائلون بامامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم الا نادرا والقائلون بامامة يزيد واشباهه لم يكونوا احدا ولا بل من اغلاظ الفسقة

والاجماع انما وقع فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الاصابة تامل فيه فانه لا يزيد على الكلام على السند قال في الحاشية المقصود دعوى ظهور الاصابة ولما كان اشتباه لهذا الاسناد تكلم عليه وانت لا يخفى عليك ان دعوى الظهور لا يحلو اعن كدر فتامل المتمسكون باجماع الاكثر قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار رواه اصحاب السنن وشهد في صحيح البخاري قلنا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بناء على انه يتبع المخالف بعد الموافقة لا ذاهي فهذه من شق العصا واتحيش بعد ما كان اهليا وقالوا ثانيا صح خلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر رضي الله عنه صحة لا يرتاب فيه الا من سفه نفسه مع خلاف امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ورجوه آله الكرام وسعد بن عبادة وسلمان ان كان الشرط اجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس ثم عد سلمان غير صحيح فانه لم ينقل عنه التوقف اصلا كيف وسلمان من تلامذة امام الصديقين واصحاب الامام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره من الاولياء يروون اخذه التصوف منه رضي الله عنه وينسبون خرقة ارادته اليه رضي الله تعالى عنه ويدفع بان الاجماع بعد رجوعهم اي بيعته رضي الله عنه هذا انما يصح في امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع لابي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال تخلفت عن بيعة ابي بكر فقال اني آليت بيمين حين قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا ارتدي برداء الا الى الصلوة المكتوبة حتى اجمع القرآن فاني خشيت ان ينفلت ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب ثم اختلف الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان انه بايع بعد ثلثة ايام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع مرتين اولهما بعد ثلثة ايام بقبول الخلافة وثانيهما بعد ستة اشهر لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك انه تم كيف وامثال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه برأ منه والتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة في خفاء فانه تخلف ولم يبايع وخرج عن المدينة ولم ينصرف اليها الى ان مات بحوران من ارض الشام لسنتين ونصف مضينا من خلافة امير المؤمنين عمر وقيل مات سنة احدى عشر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر كذا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان تخلفه لم يكن عن اجتهاد فانه افرد الخزرج قالوا لنا امير ومنكم امير لئلا يفوت رياستهم فاظهر صديق الاعظم حديثا افاد بطلان قولهم فقال معاذ بن جبل وغيره كما ان الرسول من قريش كذلك خليفته وقال امير المؤمنين عمر بن ما في الاستيعاب بسند متصل انشدكم الله هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر بان ابا بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم نعم قال فايكم يطيب نفسه ان يزيله عن مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا كلنا لا يطيب نفسه نستغفر الله فبايع الانصار كلهم من الخزرج والاوس ولم يبايع سعد لما كان حب السيادة واذا لم يكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الاجماع ولعله لهذا قال امير المؤمنين عمر حين قالوا قتلتم سعدا قتله الله كما في صحيح البخاري واظن ان الذي وقع في موته انه وجد ميتا مخضر اللون كان اثر دعوة امير المؤمنين والله اعلم فانقلت فحذ قد مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد ومات الا مات ميتة الجاهلية رواه البخاري والصحابة لا سيما مثل سعد براء عن موت الجاهلية قلت سبب ان المخالفة الاجماع كذلك الا ان سعد انشهد بدرا على ما في صحيح والبدريون غير مواخذين بذنب مثلهم كمثل التائب وان عظمت المعصية لما اعطاهم الله المنزلة الرفيعة برحمة الخاصة

سلم الرفيق الأعلى ممن توقف في البيعة فلعدم علمهم بقول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الجنة والمغفرة فأنى يكون مستورا بل هو والشيخ
لا حفظ الا وجه خلافه انقلبت ان قد اجمعوا اتفق الاجماع انما تحقق بعد دخول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه عن صدق البيعة قبل
كرم الله وجهه بعد الا ان خلافته ثبتت من الاشارات النبوية في صحيح مسلم ادعي لي اباك ابا بكر وعبد الرحمن اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول انا اولى ويأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وكما روى الترمذي لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم
غيره ... صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فكلمته امرأة في شيء قالت ارأيت ان جئت ولم اجدك كأنها تعني الموت قال ان لم تجديني فأتي
ابا بكر رواه الشيخان قال الشافعي الامام هذا اشارة الى الخلافة ونعم ما قال الشيخ ابن الحجر المكي ان خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص
... وانما الصحة اي صحة الخلافة فللاجماع على كفاية البيعة بالاكثر وقد وجدت فانه لم يتخلف الا ... لا
حال ... ثم بايع بعد ذلك فافهم ولا تزل فانه زلة عظيمة **مسئلة** انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاد الاجماع
عند المحققين منهم الحنفية وقال احمد الامام وابو الحسن الاشعري وابن فورك انقراض العصر شرط مطلقا سواء كان اجماع
الصحابة او اجماع من بعدهم وقيل شرط في اجماع الصحابة فقط وقيل شرط في الاجماع السكوتي فقط وقال الامام امام الحرمين
ان كان سنده قياسا فشرط والا فلا كذا في المختصر والصحيح ان الشرط عنده ح اي حين كان السند قياسا ... الزمان
لا انقراض العصر فلم يكن البتة بعد الاتفاق لا اجماع عنده مع وجود الانقراض بفقد التطاول لنا الدليل على العصمة باتفاق كل
من الامة بالنص وقد وجد ولو لمحة فوجب عصمته وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستيناس
بعدم الاشتراط وذلك لان الانقراض لا دخل له في الاصابة ضرورة فتأمل وما في الحاشية اشارة الى ان حجية
الاجماع ليست عقلية بل امر تعبدي الا ترى انه لم يكن حجة في زمانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فكما كان انقراض
زمانه صلعم شرطا فكذا يجوز ان يكون انقراض عصر المجتهدين ايضا شرطا فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا يفسد اصل الاستدلال واما في
حيوته صلعم فلا تحقق للاجماع لكفاية قوله وبلغوا الاجماع الا ان الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق واستدل لو اشترط
انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين اي من حدث مرة بعد اخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله ثم
يجب انقراضه فيجب دخول اخر لاحق قبل انقراضه وهكذا واجيب لا كما في شرح الشرح بان التلاحق للمجتهدين ليس بواجب بل غايته
الجواز حتى يلزم عدم تحقق الاجماع بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا فساد فيه وقيل انه واجب عادة وان لم يجب عقلا فان العادة
جرت بوجود مجتهد في كل عصر اقول للمنع مجال فان جريان العادة في القرون السابقة مسلم واما في كل عصر ففي حيز الخفاء والاولى
في دفع شرح الشرح ان يقال لو شرط لزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا على تحققه فيه اي في زمان تحقق فيه مسلم بيننا و
بينكم وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم مع لا منع اللحوق للمجتهدين ولا يصح لانه معلوم لو توقع فتدبر واجيب ثانيا بان
الشرط انما هو انقراض المجمعين الاولين فقط لا انقراض اللاحقين ولو قيل بمدخلية اللاحقين في تحقق الاجماع لزم الى ...
عدم تحقق الاجماع واما اذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بان يكون الاجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم ...
... لا يذهب عليك ان الانقراض لو كان شرطا لكان الاحتمال ظاهرا الحجية بخلافه الرجوع ...
... في كل من له دخل في الاجماع فالمجتهد اللاحق ان كان الاجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض

المنقرض لقيام الاحتمال المذكور وان لم يكن له دخل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فقبله لا حجة اصلا فجاز مخالفة اللاحق بالرأي ويكون قوله معتبرا فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الامة فانتفى الاجماع ورح الحجة الدليل
وان دفع الكلام ان الاخير ان فتامل الشارطون قالوا اولا يؤدي عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الرجوع اي موجب
الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل واللازم باطل قلنا منقوض بما بعد الانقراض فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفة
مع وجود الموجب ولو كان خبرا صحيحا والحل منع بطلان التالي لانا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم امكان المعارض للاجماع
القاطع فلا يصح دليل في مقابلته قال ابو عبيدة بفتح العين السلماني لعلي امير المؤمنين حين رجع من عدم صحة بيع ام الولد
روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع رأيي ورأي امير المؤمنين عمر ان لا يباع
امهات الاولاد واما الان ارى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الي من رأيك وحدك
فاطرق علي ثم قال اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي
من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه كذا في فتح القدير فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عنده ووقوع الاجماع مرة والا لما انكر
ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق رأي امير المؤمنين
لا على اتفاق الامة فكلام قول ابو عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة يقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الي ولم يقل برأيك وحدك خطأ
قطعا واما رجوع امير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رأيه الى ما كان اولم يرجع لكن امرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية
ان ينتقلوا من رأي مجتهد التزموه على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين
اما خارقا للاجماع وشانه اجل من ذلك واما ان الانقراض شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة
فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كاف لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثر
لكونهم في طبقة عليا فاي استبعاد في حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من المجمعين
بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز خرقه يوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين في الاجماع اللاحق
لان الباقي كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد يمنع بطلان اللازم ويلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كالميت
فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثر لان قوله اي قول من مات حي بدليله فهو كبقائه اي كبقاء الميت حين الانعقاد
للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لحظة فتامل **مسئلة** اتفاق العصر الثاني بعد استقرار
الخلاف في العصر الاول ممتنع عند الاشعري والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام امام الحرمين والمختار
انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا اولا الوقوع اجماع التابعين على جواز متعة العمرة اي الجمع بينهما
باحرام واحد او باحرامين في اشهر الحج والفقهاء يطلقون القران على الاول والمتعة على الثاني والعرف جرى على الاطلاق
القديم وقد كان امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان ينهى عنها اما نهي امير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين وغيره
في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعن الجمع بينهما
فلما رأى علي اهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقول احد ثم الروايات

متظافرة فلا يضر كيف والراوي مروان وما نهى امير المؤمنين عمر رضي الله عنه لم يثبت بسند صحيح لكن يروى في غير المعتبرات ان
عمر كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي
على خير العمل فان صح فمعناه ان الثلاثة التي وقعت في العهد الشريف احيانا انا ابين حرمتهن لانه ثبت منه عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام وانهى عنهن لا على الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الاباحة واراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة
ثم الحج بالاحرام في يوم قبل عرفة فانه وان وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال ابو ذر رواه مسلم وهذا ابو ذر روى لما روى
عنه في الصحيحين انه قال بلى ان الله يقول واتموا الحج والعمرة لله جميعا واما رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقد ساق
الهدي ولم يحل واما متعة النساء وان ابيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك الى يوم القيمة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف
ولهذا تواترت الاذان بدونه وانما وصف الثلاثة لكونهن في العهد الشريف ردا لمن يتوهم الجواز بسماع انها كانت في زمان الوحي
بامنها والنجاسات لكن لم يبق عليكم فافهم وانما اثرنا نوعا من الاطناب لان بعض السفهاء من الروافض يطعنون نور الله بافواههم
ويقولون ان امير المؤمنين حرم ما كان مباحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو كثيرة فلا يلتفت اليه ولنا
اجماع التابعين على عدم جواز بيع ام الولد وقد اختلف الصحابة اجماع التابعين على جواز متعة الحج بعدما اختلف فانهم كانوا مختلفين عنه
منهم عمر النهي عن المتعة والفتوى به في ايام الحج لا اجماعهم عليها واما اجماعهم على حرمة بيع ام ولد فلم يصح بعد لم ينقل بوجه يقبله العقل و
قوانين الصحة واما الحجية اي حجية هذا الاجماع فلئلا يلزم خلو الزمان عن الحق واتفاق الامة على الخطاء المنفي عنهم بالنص وفيه
ما فيه لان خلو الزمان عن الحق ممنوع وانما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الاول باقيا وهو في حيز الخفاء فان بقاءه ببقاء الدليل
لا ببقاء القائل وهو موجود ان قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فافهم ثم ان الامام ابا حنيفة
ذهب في رواية بنفاذ بيع ام الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبني على ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق والانعقاد
اجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء مخالف الاجماع لا مفيد فاراد المصنف رفع هذا القول وقال وما روي عن ابي حنيفة في غير الظاهر
من الرواية من نفاذ القضاء ببيع ام الولد خلافا لهما على ما في الميزان وذكر شمس الائمة ابا يوسف مع ابي حنيفة فلان المسئلة مسئلة
حجية هذا الاجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الاجماع حجة لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اذا وجد
امضاء قاض آخر وهو محمل رواية النفاذ لانه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين
وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلال اجاب وقال ولا يلزم تضليل بعض الصحابة لان رائه كان حجة قبل حدوث الاجماع
محكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وانما انعقاد بعد الاجماع لظهور نقض خلاف حكمه بعده وانما يلزم خطاؤه وهو لازم في كل اختلاف
لان الحق واحد قال المحيلون للاجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه في الاستقرار اي في حال استقرار المذاهب بالاصرار
على ما قال سيما من الاتباع فانهم لا يخالفون متبوعهم واذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وانما
ذلك شان الجهلة والمقلدة واما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما
من بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر بالعود حجية هذا النحو من الاجماع قالوا اولا لو كان هذا الاجماع حجة يلزم تعارض
الاجماعين لتسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه وتعيين معين ههنا بالاجماع اللاحق وتعارض

الاجماعيين باطل قلنا لا نم ان التسويغ اجماع فان كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرم بمذهب آخر والقول بالتسويغ احد وفيه مقال فان المراد بالتسويغ الحكم بكون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع كما عرفت ان القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم القطعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساخ الاجماع بمثل تسهيل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل بوقوع اتفاق الكل ولم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف السابق باق بعد بقائه فلا اتفاق فانقلبت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال وقيل الاستقرار كبيس بقول عرفا وشرعا بل هو نظر وبحث الاصابة القول قلنا لا نسلم بقاء القول بل الاجماع مميت حتى لا يجوز العمل به كما بالنسخ هذا وتجويز الامامية كاف لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما اجماعهم بعد اختلافهم انفسهم فكالمقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مميته وههنا قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد مميت بقوله فلا ريب ههنا في تحقيق الكل لا ينعقد **مسئلة** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم لانهم بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وحدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا باس بنا ان نذكر شيئا منه لظهور هذه الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس وضلالة فاعلم ان العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والاخلاق الباطنة الذميمة ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى لا يرتاب فيه الا سفيه خالع ربقة الاسلام عن عنقه وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب ورجاءان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب وانواع الخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنسبة الانبياء العاملين على التورية الى موسى عليه السلام ولعلهم لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا العصمة بهذا الوجه مختصة بالانبياء فيما يخبرون بالوحي او يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة ووقوعهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين اختلف في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله الحسين رضوان الله عليهم ويدعون ايضا عصمة بعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر محمد الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي ابن موسى الرضا والامام محمد الجواد بن علي والامام علي ابن محمد العسكري والامام الحسن ابن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين من انهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكر ولم يعب احد على احد بل لم يخطا احد من مخالفة اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بعدا واجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلهم احد من الائمة بل المقلدين اياهم ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا قائلين بعدم العصمة عن الخطاء الاجتهادي الم تر كيف رد ابن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وقال نزلت سورة

لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم

النساء القصرى بعد دلالت الاجال بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الى آخر الآية وكيف وادعية قوله في بيع امهات الاولاد
وكيف رد شريح قوله لقبول شهادة الابن الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ولم ينكر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
عليهم فقد بان لك ان الاجماع القطعي الداخل فيهم اهل البيت حاكم بان لا عصمة في اهل البيت بمعنى عدم جواز الخطاء
منهم فاحفظه ولنا ايضا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ع اهل البيت ايضا داخلون في الخطاب
مفروض عليهم حين التنازع ارجاعه بالرد الى الكتاب والسنة ولم يعب على منازع اهل البيت تشنيع ولا ايضا لم يقل وان حيثية
فافهم وللشيعة ههنا شبه كلها واهية مذكورة في علم الكلام منها وهو اقواها التمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما اراد الله شيئا الا هو واقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطا قلنا اولا لا نسلم ان الآية مختص
فيما بين المذكورين بل هو نازل في الازواج المطهرات كما صح عن ابن عباس والكان متناولا لغيرهم ايضا كما هو المختار
او هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن ارقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء ايضا وهو خلاف مذهبهم
قيل ان المراد بالآية امير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب اهل الجنة الاربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمرو
بن ابي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
في بيت ام سلمة فدعى فاطمة وعليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك انت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم
ايضا وروى الطبراني وابن جرير عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزلت هذه الآية
في خمس في وعلي وفاطمة وحسن وحسين انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الازواج المطهرات
خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الابلغ بكلام مفصول مرذول ويأبى عنه سوقه بل هو مكابرة بينة واما الحديث الاول فليس فيه
دلالة على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم انت على مكانك آه الزمي مكانك فانك على خير ومن اهل البيت وداخلة
في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وانما دعى لمن لم تثبت مسوقة لهم واما الحديث الثاني فمعناه انه نزلت فيهم مع من سبق من
الازواج والاربعة اخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة من شاء باهلته انها نزلت في
ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقلنا ثانيا ولو سلمنا انها نزلت فيهم فالارادة ارادة التشريع ولا يلزم منه وقوع
المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا الرجس الذنب فالمعنى يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا اكما ما من
الذنوب فغايته ما لزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطاء في الاجتهاد كيف والمجتهد المخطي لو خطاء يثاب فكيف يكون خطاءه
رجسا بل الحق انه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب ايضا بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فان اذهاب الشيء يقتضي وجوده
اولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد ان يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة الغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم و
طهرهم تطهيرا عظيما واغرقهم في لجة المشاهدة وهذا ايضا لا ينافي الخطاء الاجتهادي قيل بعد تسليم ان المراد في الآية
الارادة التشريعية انا نستدل بالحديث فانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعا الله تعالى باذهاب
الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعا بخلاف الازواج فانه لم يدع في حقهن بالتطهير اصلا وهذا القائل

القائل لم يات بشيء اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لا سيما اذا كان معارضا للاجماع
قاطع واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يتمسكون بقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض رواه
الترمذي والقرآن معصوم فكذا العترة قلنا المعنى ما ان تمسكتم بايفاء حقوقهما وحق القرآن الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وسلمتهم
لن يتفرقا في موطن القيمة مستغيثان ومعيبان من ترك حقهما حتى يردا علي الحوض والفضول وهذا الحديث من زاد واحد الفاظ مشتبه ولا يدرى
ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم
فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل [illegible] قيل
لا فائدة في الاجماع ح بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقدم
المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل رايك في الجماعة احب وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان يفيد القطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء وايضا لا يصح ح وقوع المتعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان جوزوا
انتساخ قول المقدم بقول المتاخر وهم ح من اغلاط الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان آخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض
في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الآخر في العمليات وليس كل منهما حقا للتناقض فاحدهما خطأ فلا عصمة ويتخلصون
عن هذا الجمل احدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة لكان يكون كلما قالوا هو حكم الله قطعا
والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة
فهو افتراء على اهل البيت لا شك انهم افتراء وهم اهل البيت براء منه سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم
وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين اميري المؤمنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء
الاربعة خلافا لاحد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فردوا الى علي وذوي الارحام في خلافة المقتصد بعد ما قضى بها لبيت
المال متمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد
احمد البردعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء لا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب لا اعد
هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فان قلت يجوز ان يكون لاجل ان الخلفاء اعلى رتبة من غيرهم
فيرجح قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة او قريبة
الى القطع قالوا اولا كون اتفاق الشيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وصحبه وسلم عليكم بسنتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضوا عليها بالنواجذ رواه احمد فمخالفة طريقتهم حرام قلنا هذا خطاب
للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان ذلك انه الاتباع لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب واحد هذين
التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون كانوا قد قلدوا غيرهم ولم ينكر عليهم احد لا الخلفاء انفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان متقدما
وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب ينافي هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من اخبار الآحاد فلا يفيدان القطع فلا يكون اتفاقهم

اجماعا وزبو بان المقصود منهم حجية بين الاتفاقين ولو ظنا حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين وفيه تامل واما المعارضة بحديث
اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي وابن عبد البر وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اي ام المؤمنين عائشة الصديقة
كما في المختصر فمندفع بانهما ضعيفان لا يصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته
الكبرى مكذوب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف
له اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث فيه لفظ الحميراء لا اصل له الا حديث واحد في النسائي كذا في التيسير
مسئلة عن مالك فقط دون غيره الانعقاد بالمدينة اي انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد
ولهذا قيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة والمنسوخة وقيل محمول على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع وصحح ابن الحاجب المالكي العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة متمسكا بان العادة
قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح وهو ظاهر ويمتنع ظاهرا ان لا يكون منهم اي من المطلعين احد من
علماء المدينة فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا عن دليل راجح فيكون حجة
وهذا منقوض ببلدة اخرى فان من الممتنع ظاهرا ان لا يكون من المطلعين احد من ذلك البلد والتعميم في الحجية بالبلاد كلها حتى
يكون اجماع اهل كل بلد حجة بعيد والتخصيص في الدعوى والدليل الآخر كما ياتي ولا يبعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة
كانت مسكن الاكثر العلماء في كل عصر فيمتنع ظاهرا عدم اطلاعهم على الحجية الراجحة بخلاف سائر البلاد فتامل ثم اقول العمدة
في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الراجح جودة الراي ح لا نسلم ان عدم اطلاعهم على الدليل الراجح بعيد لجواز ان
لا يكون فيهم جودة الراي بل في غيرهم الا ترى ان الامام ابا حنيفة الكوفي افقه من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل
رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان رواية مالك راجح مع عدم رجحان الاجتهاد [illegible] المدينة طيبة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد رواه البخاري ممنوع الاستلزام فان غاية ما لزم منه ان لا يبقى فيه [illegible] الخطا خبيثا
ولعل المراد ان لا يموت بها الا من كان مغفورا في علمه تعالى والا فيكون فيها الفساق ايضا كما قد [illegible] البحث الذي بحث
بها يزيد الخبيث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت [illegible]
آخر فلفظته الى ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فضائل لا تعد لكن حجية الاتفاق [illegible]
غيره ظاهر مسئلة اذا افتى بعضهم او قضى قبل استقرار المذاهب وسكت الباقون عن الانكار وقد مضى مدة التامل عادة ولا تقية هناك نحوف
او مهابة او غيرهما فاكثر الحنفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من الشافعية انه اجماع قطعي في الفتيا فقط لا القضاء
فلا اجماع فيه اصلا وقال الجبائي انه اجماع قطعي بعد الانقراض بعصرهم وقيل انه اجماع قطعي اذا اكثر السكوت [illegible]
نعم بالبديهة [illegible] هو المختار وهذا اصلح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يحدث علما ضروريا بالرضا [illegible]
في التجربيات [illegible] عادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به ومختار الامدي والشيخ ابو الحسن الكرخي [illegible]
ظني ويروى عن الشافعي انه ليس حجة فضلا عن كونه اجماعا قطعيا وعليه الامام عيسى ابن ابان [illegible] القاضي ابو بكر الباقلاني
ونقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكى ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة اياه وقبل الاول فيما اذا [illegible]

عن الحاكم والقاضي في غيره كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الحنفية قالوا اولا لو شرط قول كل في انعقاد الاجماع لم يتحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقول كون السكوت
من الاصاغر تسليما لقول الاكابر بدون امارة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضا بامارات كالتكرير وغيره فيعلم منه
الرضا فيتحقق الاجماع ح فلا يلزم ما ذكروا قالوا ثانيا قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقاديات اجماعا بيننا
وبينكم فكذا الفروعي لان المناط ان السكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات والسكوت
في الاعتقاديات من غير رضا حرام فانها لا بد منها في الايمان ويكون السكوت فيها مفضيا الى البدعة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا وافهم النافون لكون السكوتي اجماعا مطلقا لا ظنيا ولا قطعيا قالوا السكوت
يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيها او تروّ او تعظيما للقائلين المفتين او خوف من المفتي كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول اذ اضاق المال عن السهام المقدرة انه سكت مهابة عن امير المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبيد الله ابن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث فقال اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث
وفي آخره قال زفر لم تشر اليه بهذا الرأي فقال هبته والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فرضنا مضي المدة للاجتهاد وعدم التقية بخوف فانتفى الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والتعظيم بترك الحق واخفاؤه فسق فلا يظن به في حق من هو عدل وما روي عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي امير المؤمنين عمر كان يقدمه على الاكابر ويسأله ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة
منه في عرض رأيه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعاه ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه
دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذ جاء
نصرنا علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي أكذلك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره
فانه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وكان امير المؤمنين الين للحق واشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رايه وقصته مع المرأة في نهيه
عن مغالات المهر شهيرة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في مهور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها
ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم فقالت اما سمعت
الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم غفرا كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

انی کنت نهیتکم ان تزیدوا النساء فی صداقهن علی اربعمائة درهم فمن شاء ان یعطی ما احب فاذا کان له مع هذه المرأة ما علمت فای جهالة کان لابن عباس فی عرض رایه ثم ان امیر المؤمنین عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعول ثم اتفق الصحابة و لم یکن هناک لامیر المؤمنین کانت لابن عباس ثم ان الدلیل الذی ینقلون عنه فی الطالع القول غیر معقول فان قائلی القول لا یقولون بنصفین وثلث حتی یرد علیهم ما اورد بل هم ایضا یقولون ان الله لم یجعل السهام کذلک فینقص سهم کل ستة لا یلزم نصفان وثلث فالذی رد به هو بعینه حجة لهم و هذا النحو من الرد بعید عن ابن عباس کل البعد ثم الذی نسبوا الیه فی مثل هذه الصورة ان یسقط سهام البنات والاخوات لانهن قد یکن عصبة ویخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعیفة فی استحقاق السهام فیسقط سهمهن و هذا ایضا لا یظهر له وجه فان سهامهن ایضا ثبتت بالنص ولو فی حال فسهام غیرهن فاسقاط واحد لاتمام آخرین مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس بریء عن مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد یقال کما فی التحریر لا نسلم ان التعظیم بالسکوت عن الحق فسق بل الفسق انما هو السکوت عن منکر وقول المجتهد لیس کذلک بل هو واجب العمل اقول فی دفعه الکلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل عند البحث والمناظرة فیما لتحقیق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلی المفتی یجب اظهار قوله و ما هو الحق عنده فالسکوت عن اظهار الحق ترک الواجب وهو حرام وکذا التعظیم فافهم وقد یقال اظهار ما هو الحق عنده انما یجب عند السوال ولا سوال ههنا فلعله انما سکت لان الباقین مجتهدون فیعلمون برایهم وهذا لا حرمة فیه فتامل فیه فان حالة البحث بل هو سوال معنی فیجب الاظهار وهو الظاهر الظنیون القائلون لظنیة هذا الاجماع سکوتهم ظاهر فی موافقتهم القائلین و ان کان یحتمل ان یکون لامر آخر لکنه بعید غایة البعد بما علم غایة البعد باعلامهم و عاداتهم لکونهم لا یخافون لومة لائم فی اظهار الحق ترک السکوت فی مثله بالاستقراء فی احوالهم الشریفة کقول معاذ لعمر امیر المؤمنین لما هم بجلد امرأة زنت ما جعل الله علی بطنها سبیلا والجلد یحتمل السرایة الیه وقول عبیدة لعلی امیر المؤمنین رایک فی الجماعة احب الی غیر ذلک من الوقائع کقول ابن مسعود لابی موسی حین حکم بتفریقه زوجة الاعرابی الشربه لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص اعلم ان هذا الدلیل لو تم لدل علی کون الاجماع قطعیا فان الساکتین اما ان سکوتهم رضا فقد تم الاجماع سواء وافقوهم وانهم لو کتموا الحق و سکتوا فسقوا فقد خرجوا من اهلیة الاجماع فتم الاجماع بالقائلین فقط فتحقق الاجماع عند سکوت البعض و لو کان البعض قطعی فافهم الجبائی قال قبل الانقراض الاحتمالات المذکورة قائمة فلا یکون حجة وبعده یضمحل بالکلیة فیکون اجماعا قاطعا وربما یمنع الاضمحلال بل یضعف بعده فان احتمال الخوف باق ولو من المقلدین قال ابن ابی هریرة العادة ان لا ینکر الحکم ولو کان مخالفا للرایة فلا یکون السکوت عند القضاء دلیل الرضا بخلاف الفتوی فان العادة فیها الانکار ان کان مخالفا و ذلک لان الحاکم مهاب ویوقر فلا ینکر علیه و یجاب بان ذلک ای عدم انکار الحکم بعد الاستقرار ای بعد استقرار المذاهب وتعین مذهب الحاکم والکلام ههنا قبله والقیاد الحکم سواء فی الانکار ... لم تکن ومعاذ قول الحکم المجتهد فیه لا ینقض فلا ینکر علیه اقدام القائمة فی الانکار فتدبر وتامل فیه مسئلة لو اتفقوا علی عمل بان عمل الکل فعلا ولا قول هناک فالمختار انه کفعل الرسول صلی الله علیه و آله واصحابه وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التی مرت کثبوتها له علیه و آله واصحابه الصلوة والسلام واذا کان کفعله علیه ... المذهب المذکور سابقا والامام ... الاباحة الا ... الاظهر وابن السمعانی قال ... نحو الحکم والبیان

لا ينعقد به الاجماع ولا يظهر له وجه ومن اشترط الانقراض لعصر المجمعين في القولي فاشتراطه في السكوتي اولى بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه من القولي فافهم مسئلة اذا اختلف ولم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث ولا يظهر فارق فان قلت اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين و تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حجة بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يناظروا في المسئلة التي لم يتجاوز التابعون عن القولين فيها بل سكتوا وجاز الاحداث عند طائفة مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع قيل يمنع الرد كما عن امير المؤمنين علي رضه وابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت والارش عشر القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفة من اقران ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما ان الجد يحجبه اي يحجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وامير المؤمنين عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا عند الابن ولا يجعل ابا الاب ابا عند عدم الاب فاتفقوا على ان للجد ميراثا وانما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد راسا خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة وابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المؤمنين علي وابن عباس فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والا رفع ما اتفقا عليه في بلوغه فلا منع من الاحداث كالتفصيل في الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون في ايهما كانت والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في الكل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض بقول البعض وفي الآخر بقول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة وكما في الزوج والزوجة مع الام فقيل للام ست الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن غير رافع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي الآخر الآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في جامع عنده وهذا شيء آخر فافهم فان قلت شاع من غير نكير من احد مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فكيف يمنع من احداث قول ثالث قلت انما يصح مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل بقول بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل انما الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان ضمنيا فيجب ان لا يخالفه الا بحجة ...

الموسين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اي كما انه حجة كذا هذا العدم الفارق في دلالة الاصل فالتفصيل
في الفسخ ونحوه اي مسئلة الابوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
ممنوع اذ عدم القول بشئ ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بالتفصيل بل سكوت عنه فمدفوع بان كلية الحكم مطلقة
بفسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه فانه مبطل لكلية كل حكم وجعله مسئلة متعددة لاختلاف
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان هو افقال انما فيما اذا
اتحدت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدد وفي المسئلة هو رافع
للاتحاد فجعله مسئلة متعددة ليس خروجا عما ينازع فيه بل جعله مسئلة متعددة خلاف الاجماع لاتفاق الفريقين
على الاتحاد بوحدة الجامع وهو تضرر احدهما ببقاء النكاح وهذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قد مر ان غير الصحابة اقوالا
ثلثة ثم المذكور في كتبنا علة التفريق في الجب والعنة عدم قدرة المشروع على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح
بالاحسان وهو لا يتناول ما سواهما وايضا العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تقرر له بسبقاء النكاح
وعدم فسخ القاضي اياه فافهم واما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدم
فلما حدث زال الاتفاق على الانكار فلا منع عن الاحداث فمنقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك فينبغي
ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتذار بانه فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر واستدل بلزوم تخطئة كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطئة
كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا وتخطئة
تخطئة فيما اختلفوا فيه وهذا لا يغني من الحق شيئا فان دلائل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي والافيرجع حاصله الى الدليل المذكور سابقا فرد بان التخطئة في كل عصر
انما علمت لمن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه فتامل فيه اصحاب الاحداث قالوا اولا اختلافهم في المسئلة دليل انها
اجتهادية عندهم والا لما اختلفوا فلزم التسويغ فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث بوجود التسويغ قلنا كذلك انه تسويغ
كل قول لكن قبل تقرر اجماعهم على احدهما واما بعد اجماعهم فلا تسويغ كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسويغا ثم اجمعوا فيبطل
التسويغ وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير نكير وقد وقع ولم ينكر من احد والا لنقل واشتهر بين الناس قال الصحابة اي جمهورهم
للام ثلث ما بقي فيهما اي في الزوج والزوجة من فرضيهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيهما ثم محمد ابن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الام فللام ثلث الكل كابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلها ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة
كالصحابة اي كقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولا لا نسلم عدم
التنكير ولزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفر للدواعي على النقل فيجوز ان يكون التنكير
منقولا بالاحاد ولم يشتهر وقلنا ثانيا يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قبل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
وشريحا كانا معاصرين للصحابة وكان جائزا احمائهم في الفتوى فيجوز افتاء التابعين فتوى الصحابة ولا بعد فيه وقلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم يجاوزوه فيهما عن قولين وبعد مذهب جمهما الى اختياره تابعي لكن لم يشتهر وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انهما مسئلتان
متغايرتان حقيقة بعدم وحدة المال او حكما بعدم وحدة الجامع لابد او كل من شريح وابن سيرين فارقا اقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الفصل بينهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو هل يرد الامام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي ام لا فالمسئلة متحدة حكما هذا مسئلة اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل في نص جاز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر الا اذا ابطله اي ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل كذلك اجتهاد لم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل اخر غيره لا انه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض لكلية الحكمين اللذين لم يتجاوزوا عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير ووقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية مما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومن ثمه لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع لانه غير سبيلهم ايضا اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو منع كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
لكان سبيل في الجواب قال الله تعالى هذه سبيلي اي اريد المدلول فتدبر وقالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي لكل معروف
فما ليس بمامور ليس بمعروف فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا عورض بقوله تعالى وتنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو مامور به لانا امرنا بطلب ما لم يعلم فان طلب العلم مامور به
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم لعدم التفصيل فيكون مبطلا لعلم فلا يكون مامورا بل
منهيا وقد يمنع عموم المعروف فانه من البين انه لم يومر لكل معروف بل اكثر الوقائع مسكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يومر به او ينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا تقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطأ ليس منهيا عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فقرر بان المتبادر من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطأ بما هو خطأ لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا التقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذا التاويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الا الموجودين من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة لا اجماع الا عن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور فتدبر
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ ولا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتي به بل الاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجة الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المفتين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطاء وسواء قالوا باجتهاد ام لا تكريما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

دليل لما كان حراما لا يجتمع عليه عدل ولو اجتمعوا لما وافقوا فلم يبق اهل الاجماع ولا التكثير فلا اعتداد بقولهم فافهم ولنا ثانيا
انه يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كعلى طعام اي كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
واحد بعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اي يحدث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب بان يقع
في قلبهم ما هو صواب ابعد فان قلت خلق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء الكرام يلهمون باحكام وحقائق ومعارف
بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اصلا قلت لا نشك في حدوث العلم الضروري فيهم وما ينكره الا السفيه لكن لو كان حجة فلا
دخل للاتفاق والاجماع والا بين دليل شرعي الا ان يقال ان حجيته مشروطة بالاجماع والالهام الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
وارتقب كلاما سنتوفي ولمن يسر عدنا التوفيق سنتوفي في الفصل الذي ان شاء الله حجية والاجماع من غير مستند قالوا لو لزم المستند
لما فائدة الاجماع اذ يكفي المستند قلنا الفائدة القطعية للحكم به ما كان ظنا فانه يجوز ان يكون المستند ظنا ومن ههنا ذهب
بعض الحنفية الى قطع عدم طلب السند والا لما كان للاجماع فائدة وليس بشيء لانها الفائدة ليست منحصرة فيه بل تعاضد
الدليل بدليل من الفوائد ثم ان هذا لو تم لدل على عدم تحقق اجماع ما عن سند قطعي وهو خلاف مذهبهم ايضا بل خلاف
الواقع فافهم مسئلة يجوز ان يكون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
وان جاز عقلا والاحاد اي الاخبار الاحاد وقيل بقياس اختلافا فالنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سندا الا الظنية والا
فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سندا للاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
وهي الخلافة العامة على امامة الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا فلا نرضاك لامر دنيانا في التيسير قال ابن مسعود لما
قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال الستم تعلمون ان
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله
ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المؤمنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق على لسان جبرئيل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا قيل في التحرير فيه نظر لانهم
اثبتوه بالاولى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فالمستند النص دونه اقول
لا نسلم اولوية الامامة الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
ما يكون فهم المناط فيه لغة وما ههنا فهم المناط لغة ممنوع لتوقف امير المؤمنين علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة
فافهم وفيه شيء فان خلوة امير المؤمنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان بحثهم في الاولوية من الصالحين
والاشتباه ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فاندفع الاول والامر
بالتقديم فيما كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفا انه اولى في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
توقف امير المؤمنين علي فلم يكن لشبهة في اولويته بالامامة بل لامر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالته ربما يكون
ظنية واما قولهم ان لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اياه بامامة الصلوة
كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما ينبئه ما في صحيح مسلم ادعي ابا بكر اباك حتى اكتب كتابا اني اخاف ان يتمنى

ممن ويقول انا اولى ويأبى الله والمسلمون الا ابابكر وفى رواية انا ولا يأبى الله ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين
ابوبكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة لئلا يقول احد انا اولى بالامامة
فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه ووجوه آله الكرام حين استشار امير المؤمنين عمر في الخمر يشرب بها الرجل ارى ان تحده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فاري عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان
كل مفتر قطعا وظنا فعليه ثمانون لانه لابد من كلية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة
كالمائنة فاعطى ما يقتضي الى الشيء حكمه كمقدمات الزنا لكن لابد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقتضي اليه وفي المشهور
انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان يثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء
الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشيء ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كالقطعي سنده ظني فان هذا السند
لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتا للحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة
عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين الحدود لا تثبت بالقياس
والقياس يصلح سندا للاجماع لاثبات الحدود كما في التقرير وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان الفتوى لما كان حراما
من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل
القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه في الحدود بل يقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس
على حد الشرب فاثباته الحد مجمع عليه ولا مخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائمة مقام المسألة
بالسماع فانه قد ثبت اقامة الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا النقل بجامعه فتامل فيه
المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستندا للحكم [illegible] الاجماع على جواز مخالفته فلا نسلم الاجماع على
جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول [illegible] قالوا ثانيا
القياس مختلف فيه فلا يخلو عصر من نفاته فلا ينعقد [illegible] الاجماع قال لا يستدل [illegible] فلا نسلم خلو العصر
عن نفاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم انعقادهم بعد تسليم [illegible] فانه يجوزوا ان
لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تامل فيه والاولى ان يقال ان [illegible] ان يكون
ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد [illegible]
ممتنع سمعا وان جاز عقلا [illegible] القيامة وانا عند قرب الساعة فلا
والقيمة انما تقوم بعد اشرار الناس [illegible] فلا يصح اجماع الامة
عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منهم والنفي [illegible] انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب فالفرق
بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعا ان [illegible] الشرح ان زوال اسم الامة
لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه [illegible] لم تزل هنا

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزم ههنا من بيان خلاف العرف واللغة فالصدق اسے صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا نسلم
ان صدق وصف المحمول لا يجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين فعدم صدق الامة
حين الارتداد غير ضار لصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح مطلقة لعدم اجتماع
وصفي المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافي السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هي ان امته لا تجتمع
على الضلالة ما دامت امته فلا استحالة فی صدق هذه القضية بل لما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصيرورة
لا ينافي فی زوال الاسم كتحجر الطين اي صار حجرا فعدم نفاذه ظن لا ينافي صيرورته حجرا وثانيا في العصمة اللازمة
للامة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتامل فانه دقيق وفيه كلام
فان لزوم العصمة انما هو للامة ما دامت امته فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينافي العصمة
المعلولة لكونها امة وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتامل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث في
استفاهم عرف عدم صيرورة الامة ضالة في زمان ما لم يبعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن
عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصابة من امتي يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
هذا النحو من الاستدلال مسئلة الحق ان مثل قول الشافعي دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعني اذا اختلف
الاقوال فی تحديد الشیٔ فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوى ضرورية وانما الاهم كشف شبهة الخصم
فقال قال الامة اما قائل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فثبت على كل تقدير فهو لازم من قال
الكل فهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلا يجوز التنقيص عنه اما دلالته عليه
فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر هف لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل القائل بالاقل ينفي
الزيادة وهذا غير لازم من الاجماع فافهم مسئلة الاجماع الاحادي اي المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في المختار
خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيد السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شیٔ كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا اورده المشائخ رحمهم الله تعالى والله اعلم ثم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شیٔ ما اجمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض ولان الظاهر من هذا اجماع الاكثر تامل فيه لنا اولا النقل الظني
احادا كالخبر المأول مثلا موجب للعمل قطعا فالقطعي المنقول احادا الذي هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا وقالوا ثانيا انه خلاف
لافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
اي لفظ الحديث للدوام والاتفاق اي عادتنا ايما ان نحكم اجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والا لم يدم ولم يتفق فاندفع

ما في شرح الشرح انه لولا انه فيه على وجوب العمل بل غاية ما لزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فتحقق الوجوب
اذ الكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجيته قال بوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالكل متفقون بالاجماع
على انه ليس جائز العمل واذا بطل الحرمة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله
لا قول بالوجوب فالقول به موقوف على صحته وصحة الكابين موقوفة على القول بالوجوب وارد ان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام
فيه فتامل فانه دقيق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة متشاركة
في سبب العلم كما مر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره
ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل معا بل قد يكون بافتاء واحد في بيته ثم بافتاء
آخر في بيته فيمكن ان يكون عند فتوى واحد او اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارات
مفهمة موقعة للعلم او الظن فح قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايض يجوز ان يطلع الاكثرون لكن لم ينقلوا لعدم
توفر الدواعي فافهم وما في التحرير من دفع الاستبعاد بعدالة الناقل فخبره يفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يعم
البلوى به فانه غير مقبول مع كون الناقل عدلا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنية على انه هل يشترط القطع في الاصول ام لا
فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تامل
فان ادلة حجية الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الراجح يفيد الحجية ايض فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وهو
المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند اكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى
خلافا لطائفة قالوا الحجية وان كان قطعيا لكنها نظرية فدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبسملة ومن ههنا اي من اجل ان
انكار حكمه ليس كفرا لم يكفر الروافض مع كونهم منكرين بخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد
انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع
كفرا واما عند من يرى انكاره كفرا فهم كافرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى تقبل
شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان يميل في فتح القدير
في مسئلة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روي عن الامامين الهمامين ابي حنيفة
والشافعي من عدم جواز الصلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعم هو بل لانهم ينكرون الجماعة والامامة فلا ينوون
الصلوة لله تعالى عند امامتهم ويفقد ان النية بطل صلوتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت الى
ان وصل قريبا الى الكفر اورثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من اقتدى بهم
وفي البحر الرائق حقق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهبا لائمتنا المتقدمين وانما ظهر في افواه المتاخرين
فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدينهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعما منهم انه دين محمدي وان كان زعمهم هذا باطلا
بيقين غير مشوش باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمدا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر
والتزام الكفر كفر دون لزومه واما انكارهم المجمع عليه وان كان انكارا جبليا ونشا من سفاهة لكن ليس انكارا مع اعترافهم انه

مجمع عليه بل ينكرونه لكن لشبهة نشأت لهم وان كانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضـ
انما بايع تقية وخوفا وانكان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه بري عن نحو هذه
التقية الشنيعة والله هو بري لا ريب في انه بري فهذه الشبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جر عليهم الوساوس الشيطانية
لكنها مانعة عن التكفير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وهل هذا الا كما اذا انكر المنصوص بالنص
القطعي بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا
من فضائل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضله ثابتة كالشمس ومجمع عليه اجماعا قطعيا
ومن انكار عصمة دماء المسلمين وذمامهم ويجوزون قتلهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المؤمنين كان لا يمنعهم
عن الصلوة في المسجد وقال انا لا نمنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم
والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا
فالتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفير ان كان نحو الصلوة والا لا كما في المختصر بليس اذ لا يليق
بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده
لفظه الشريف هكذا فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل
ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ومثل هذا الاجماع في التحرير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين
امام الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بالاجماع على قتال مانعي الزكوة
مع سكوت بعضهم فزعم ان الاجماع السكوتي ايضا كذلك مع ان حجيته مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصلح مكفرا وقال الشيخ
مطابقا لما صرح العلامة النسفي في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي
الذي علم بقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة علما قطعيا مع القولي والسكوتي على قتال مانع الزكوة
من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه فيه يظن
وكالمنقول احادا ولفظه الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف
كان كالصحيح من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم
بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم وقد استقر خلاف سابق ووجهوه بان اجماع الصحابة غير مختلف فيه [illegible]
اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار
الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم بل رواية الحديث
ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما
ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا
فضيلة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح لاجماع على آخر واما رابعا
فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم ولا حجة

احدهما اجمعوا عليه هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الحبر الامام وان كان امثاله عن فهم ما اودعه هو من المرام قاصرين ان مقصوده قدس سره ان الاجماع مطلقا في القطعية كالآية والخبر المتواتر فيجب ان يكفر جاحده لانه انكار محكم مقطوع الا انه لا يكفر لعروض عارض وقد اشار اليه بتقييده بقوله في الاصل ولذا لم يكفر الروافض والخوارج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع الصحابة المقطوع اتفاقهم بتنصيص الكل بالحكم او بدلالة توجب انهم اتفقوا قطعا وهذا ظاهر ثم اجماع من بعدهم ووجه الفرق ان الصحابة كانوا معدودين باعيانهم فتعلم اقوالهم بالبحث والتفتيش فاذا اخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعا واما من بعدهم فقد كثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد العدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة يكفي للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال يفيد وصار ادون درجة من اجماع الصحابة ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجة ظنية لاحتمال حيوة القول السابق بالدليل وكذا الاجماع المنقول احادا لاحتمال في ثبوته وكذا الاجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعا على ان السكوت الرضي لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلث حجة ظنية كخبر الواحد الصحيح والى هذا اشار بقوله واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف يعني لا يكون على حجية دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعا وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الاحادي والاجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم والكل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس عند الاكثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور او الاحاد والكل مقدم على الراي

مسئلة قال جمع منا لا اجماع في العقليات الا ان العقل هناك كافية في افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وهذا لا يدل على عدم الحجية بل غاية الامر عدم الحاجة الى الاحتجاج لكفاية العقل وقال جمع منا يجري فيه الاجماع ايضا كالشرعيات وهو الحق لعموم ادلة الحجية الا ما يتوقف عليه اي الا العقليات التي يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور و في الامور الدنيوية كتدبير الجيوش لعبد الجبار المعتزلي فيه قولان احدهما عدم جريان الاجماع فيه وهو قول البعض زعما منهم انه لا يزيد على قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال انتم اعلم بامور دنياكم وثانيهما مختار الجماهير الاجماع فيها حجة ايضا الى بقاء المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو الا كالوحي في الحجية والوحي حجة في الكل الا ترى انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه كيف قال حين هم بصلح الاحزاب على الثلث وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان من الله فامض لو كان من الله ما سألتنا فقالا لا نعطي الا السيف فلم يصالح كذا في الاستيعاب و اما في المستقبلات كاشراط الساعة وامور الآخرة فلا اجماع عند الحنفية يعني لا حاجة الى الاحتجاج به لا انه ليس حجة فيها كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا مدخل فيه للاجتهاد والراي اولا يكفي فيها النظر فلا بد من دليل قطعي يدل عليه فح لا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا لعموم الدلائل لانه احتمل ان يسمعوا الكل منفردا فاجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا لوجود الاتفاق فيفيد هذا الاجماع لنا وان لم يفيد ذلك [illegible] لهم بقاء تواتره فالحق انه ان المستقبلات من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا ان شاء الله يقول الحق ويهدي السبيل

الاصل الرابع

القياس وهو لغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل [illegible]

بين الشيئين ولو كانت معنويا وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لانه مشترك بينهما وهو اصطلاحا مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساويا ولابد في العلة من تقييد هو كونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم يصل نظر المجتهد اليها الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطئة فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان المتبادر بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الحد القياس الفاسد زيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساواة المسكوت للمنصوص في العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على الفعل فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل للمجتهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل كل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني وقيل ابانة لمثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهو الشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والابانة يحتمل الوجهين وقيل تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات الحكم الاصل للفرع مع تشريك الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفعل مسامحة لان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازا ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات تطلب من المطولات ورد على عكس التعريف قياس الدلالة وهو ما يذكر فيه ملزوم العلة دونها لا يليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونها كالصلوة لما لم يجب معها بالنذر لم يجب بدونها والجواب اولا منع كونهما من المحدود ولا تسميتهما قياسا الا مجازا وثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحا او والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قياسا فيجب الضمان كالمغصوب فوجوب الرد المشترك فيهما وان لم يكن علة لكنه يتضمن وجوب حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة وفي التحرير القياس ح غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لان المساواة في العلة حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود واذا قد اريد بالمساواة ما يعم الضمنية وهو تجوز فالقياس يكون هو حقيقة وهو ظاهر الا ان صاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتحمل
التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثاني بانه كما اريد المساواة
الاعم من الضمنية كذا اريد مساوات اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا او قياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
لاثباتها ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا
فيما لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساوات ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه ومثل
المص بمثال آخر وقال مثلا اذا قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح
منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذورا
بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم
جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم اركانه
اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر بل شربه في قياس النبيذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل
دليله ودليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل
حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم
ان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهذا اصل لحكم الفرع فانه يثبت به في نظر المجتهد وفرع لحكم
الاصل غالبا وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجة كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا
ما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار
النبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساوات في الخارج بالفعل لانها ركن
حدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمها اي حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع به وان
قطع بمقدماته وموادة وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه
ي فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم
له ان كان يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع ان كانت
علية قطعية اذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال
وقطع بكون علة تامة وبنى الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا ليس بشيء
ان رجوعه الى القياس المنطقي اي شناعة فيه بل هو الاحق بالقبول فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة
التي هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعي الانتاج وانما يجيء الظن
من المادة من مظنونية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما توجب القطع لكون
العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا والامن اللغة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبنى الحكم على الاستقراء

فانا تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة فلذا حكم بانه لا يفيد القطع فتامل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع
عين العلة التي للاصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اي المحمول لا بشرط شيء فحكم الاصل
وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة
هي الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى المثلية اي الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل
وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره معللا بان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين فلا يقوم ما قام بالاصل بالفرع
بل مثله وذلك انما قال به نظرا الى الحصص والحصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع اصلا او نظرا الى
نفي وجود الطبيعة المطلقة كما هو راي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الاصل والفرع فتامل وهذا في
خفاء فان الطبيعة وان لم تكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر ومن البين انها صادقة على الاصل
والفرع وهذا هو المعنى باشتراك الصفة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة ربما يكون
معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد في الخارج وقد جوز المصنف علة العدميات فافهم **فصل في الشرائط للقياس** منها لحكم الاصل
ان يكون معقول المعنى اي ما يدركه العقل لا كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم
مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه
الدارقطني وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك اي ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسي ان
يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير لان وجود الشيء بدون ركنه او شرطه
غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فات شرط الحل لان التسمية
شرط بالنص وفي قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل
مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين
مما يفقد فيها الشرط الذي [illegible] ومنها ان لا يكون مختصا به اي بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الالحاق
به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت
يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بعرق فيه تمر قال تصدق بهذا قال افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اذهب فاطعمه اهلك رواه مسلم فهذا اي اطعامه اهله طعام كفارته على قول الجمهور لا من قبيل اعداد
الركعات [illegible] بالتحريم [illegible] معقول العلة لانه كان خلة الفقير فسد خلته كسد خلة الفقير الاخر وهو العلة
[illegible] فانه اضحى رسول الله صلى الله عليه وآله
[illegible] فانه عسى ان يكون ضحى الله
[illegible] في اكل نفسه

فالطعام نفسه واهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان جزئيا
واحدا يقع مثالا لقواعد كثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين بالنص ولذا لقب بين الصحابة بذي
الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول تقتلك الفئة الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب
وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم
جحد الاعرابي استيفاءه وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد
لك يا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كيف تشهد لي
ولم تحضرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا نصدقك فيما تاتيني به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به
من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه ثبتت كرامة له اختصه به
لاختصاصه بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله ولم يرد ان الكرامة
لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يتشارك اثنان في كرامة واحدة ثم قد ينافش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد
من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له اه وانما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على
الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم والحق ان هذا جدل والسياق يدل على الاختصاص وحل الشهادة في الامور الدنياوية
بخبره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر انه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنى عنها فلا يجوز
الحاق الغير به واعترض عليه بان تعليل المخصص جائز فكما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من في طبقته او اعلى منه بالتعليل والحق ان هذا ليس
تخصيصا لعدم التلاصق بل نسخ القاعدة عامة ولا يجوز تعليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه
من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء معقول في الشهادة لكمال التدين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة
من اشتراط العدد مطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ما هي عليه كما عقل بشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يشاهد
الرجال الولادة وخير القابلة من النساء فلما يشاهد فليس قبول شهادتها مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر
فان العلة للرخصة المشقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه
عند الشافعية النكاح بلفظ الهبة مختص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى اللازم له وقد خص
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان معناها التملك بلا عوض وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مختص بالتملك من غير عوض
فيختص كذلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقة وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحرير انه يابى عن الاختصاص
باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر بقوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج بل التعليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الحاشية وعندنا يجوز

الخلوص الى نفي المهر فقط وهو الحق لانه لا حجر في التجوز فانه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو اهل محاورة فالمعنى ليس بلازم لدى
اللفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتامل ومنها اي من شروط الاصل ان
لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الا استلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع هذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث
ههنا هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
وهذه الدعوى كما ترى غير مبينة ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري لان النفي الاصلي ليس حكما
شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصلي غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعنب قياسا على العسل مثلا بجامع الحلاوة
لا يثبت علية الحلاوة الا باستقراء بان يستقرئ كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضي هو الحرارة فتثبت الحرارة فيه اي في
الحلو المقيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان علية العلة لا يثبت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط في الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من المتكلم والحكماء وقال
في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو يكفي لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها في المحل المخصوص ح لا يصح القياس
فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجرد من المخصوص ويتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهرا في العقليات وحيثية العلية بديهيا
فيعمم تعميم العلة كما في الشرعيات بعينه فافهم ومنها ان لا يكون دليله اي حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اي وان كان شاملا كان اثباته بالقياس
دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا ضاع القياس ويكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة في الاصلين
كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على
اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اي اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على
الملح بذلك الجامع فاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولا لانا لا مساواة في العلة بين الفرع
واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحنابلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة
في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجوز نصب الامارتين مختلفتين في الاصل والفرع

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل و الفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع وانه ما جه فيه فلثبت المساواة
في الدليل ايضا فافهم وهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس وهو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل ففاسد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة عدم المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمي
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به للشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل
لا يراه الشافعي وذلك اي فساده لاعترافه ببطلان القياس باعتراف بطلان مقدمته وهي حكم الاصل ولو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم ايضا لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزام وهذا يدل على انتهاضه الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها ولجواز اعترافه بالخطاء في الاصل فقط او في احدهما اي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
وهذا الوهم لا يدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدلي المركب من المسلمات مفيدا
للالزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطاء في تسليم احدى المسلمات ولم يبن القضايا المسلمة من مقاطع البحث بمنعها والكل
باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يصح انكاره
فانكاره اشد من الانكار فيصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او التسليم ومنها اي من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو القناعة بالموافقة
اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس في اثبات الاصل ومن ثمه يسمى مركبا وقيل انما سمي مركبا
للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الاصل و يكون الخصم الموافق في الاصل مانعا علية الآخر اي مانعا علية الوصف الذي ادعاه وان
سلم الوجود في الاصل او وجودها في الاصل ويحتمل ان تقع حالا من فاعل الموافق المقدر او من فاعل يقول والاول هو الذي منع
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء
والورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق الولي
للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة بين عبديته وحريته فان كان عبدا فالولي السيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما يفي بكتابته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي رض يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة
وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد الله يقول يودي الى مواليه ما بقي من مكاتبته ولورثته ما بقي فان صحت علتي هذه بطل الالحاق لعدم
وجودها في الفرع والا يصح علتي فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كنت بنيته عليه ولا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للمستدل لاثباتها انما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض والثاني
هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به مركب الوصف كما في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح انه تعليق فلا يصح كزينب التي اتزوجها
طالق فانه لا يصح ويلغو اتفاقا فيقول الحنفي لا تعليق في الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذي عللته فان ثبت هذا بطل الالحاق اي الحاق عدم صحة
التعليق به والا اي وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة زينب التي اتزوجها طالق بل تطلق عندي بعد النكاح اقول في هذا اي في
مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الاصل مع تقدير وجودها فيه وتسليم اعتبارها وايجابها الحكم

فما في شرح المختصر ان الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل محل نظر اذ لا يصح الاتفاق فيه الا ان يقال الخصم في الاول اي في مركب الاصل يدير الحكم على علته اي على العلة التي ابديها الخصم بنفسه وينفي علية علة المستدل بها وفي الثاني يدير على عدم علمه ويقول عليك لو وجد في الاصل يمنع حكمه ويقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علية الوصف مطلقا للاصل كما عند المستدل او لنقيضه كما عند الخصم فحينئذ صح منع حكم الاصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة ايجابها للحكم المتفق عليه اي المراد بتسليم العلة تسليم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة اي سلم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه فللمستدل ان يثبت وجودها بدليل ثم ينتهض عليه لانه معترف بصحة الموجب لان الكلام على تقدير تسليم الايجاب وقد ثبت وجوده بالدليل فلزم القول بموجبه ومعلوله لان المناظر نحو المناظر فكما انه يقول بما ادى اليه الدليل كذلك المناظر هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام لكن يجب ان يعلم ان فرض تسليم صحة ايجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال كيف لا والخصم يقول لعليته وايجابه نقيض ذلك الحكم فلا يمكن تسليمه ايجاب عينه وهل هذا الا تهافت فينبغي ان يقول فاذا ابين بالدليل عليه ما ادعى واثبت وجوده بدليله نهض لان ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له فافهم بقي ان الارادة المذكورة وان دل عليه كلام الآمدي ومن تبعه لكن ليس بلازم له في المشهور بل هذا كله تكلف والحق ان في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى المستدل علته في الاصل وبعد تسليم وجوده يمنع عليته ويمنع حكم الاصل وعلى هذا لا يحتاج الى تلك التكليفات الباردة ولعله بالمشهور اراد هذا والله اعلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الاصل مختلفا بينهما فحاول اثباته بنص بعد ترتيب القياس او لا ثم اثبات علته بطرقها ثانيا قيل لا يقبل هذا النحو في المناظرة بل لا بد من الاجماع على الاصل اما مطلقا او بينهما وذلك لضم نشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فيطول المناظرة ويكثر الجدال والاصح القبول اي قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بدليل لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدال عام في الصورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة الا بد منه لاصل المطلوب فيلزم التطويل في المناظرة والفرق بان هذا اي الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف المقدمات الاخر فانها لا يستدعي ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وايضا لا دخل لكونه حكما شرعيا فان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره اقول الاولى ان يقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس قبل اتفاقا فكذا العكس وهو ان يقيس اولا ثم يثبت الاصل كما هو فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نحن فيه ونازلا كما اذا اثبت الاصل اولا وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين لعدم ولما في شرح المختصر ان هذا امر اصطلاحي فلا مشاحة فيه فافهم وليس منها اي من شروط الاصل قطعيته على المذهب المختار بل يكفي الظن في العمليات كلها وكذا في الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لو كان مظنونا فيضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل في الفرع واشار المصنف الى دفعه بقوله وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات التي يتوقف عليه القياس لا يستلزم الاضمحلال بالكلية حتى لا يبقى في الفرع اصلا اقول بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب لازم للظن بالمقدمات فلا ينفك عنه فتدبر ولا عدم الحصر بعدد اي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما متعلقا بعدد محصور على المذهب المختار كقوله صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم خمس يقتلن في الحل والحرم ومثل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدي الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم بطلان ما علل باطل ومنشأ للمصير على بطلانه بوجه لو تم يندفع هذا الوجه ايضا وقال

لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع
سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه لا يلزم منه ان يبقى الخمسة خمسة بعد زيادة شروط كيف
يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا بل يقول ذكر العدد
قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من الشروط للفرع كما فى الاحكام
ان يساوى علته علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر
يتساويان فى الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة فى القدر او جنس
من العلة كالاطراف الفرع للنفس فى حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكذلك يجب المساواة
فى الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اى على القتل بالمحدد فى القياس بجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يعدى
الى الفرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة فى انكاحها يقاس على ولاية المال بجامع الصغر فقد تعدى نفس الولاية
فى الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها بعمومها يقتضى حكما اعم مما فى الفرع
والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت فى كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضى
المساواة وهى فى النفس قتل وفى الطرف قطع فقد تنوعت فى كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفى العينية لما
يقتضى حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما فى التحرير ان العلة
فى القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا فى عين العلة ولو كان ما فى الفرع جنسا لما
علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة فى الفرع وجه الاندفاع ظاهر وكذلك الكلام فى الحكم سؤالا وجوابا
فالسؤال ان الموجود فى الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب معنى كون الحكم جنسا انه امر عام
يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اى من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعى اى كقياس الشافعى ظهار
الذمى كالمسلم اى كظهاره فيوجب الحرمة مع انها فى الاصل تتناهى بالكفارة بالنص وهى فى الفرع مؤبد غير متناهية
بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها اى لادائها
لانه اما ان يؤدى حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلم فيؤدى وهذا ممتنع لان الاسلام
يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لاثبت الحرمة المنتهية الى الاسلام
لا الى الكفارة وقد كان فى الاصل منتهية اليها هذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان
للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزها عن الصوم صح التكفير
بالصيام وبتقريرنا هذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف
وح مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما مما وجب الكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم
ثم بقى كلام هو ان التحريم فى المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى فى الذمى نفس الحرمة الموجودة
فى المسلم غاية ما فى الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روى فى السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امرأته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رأيت خلخالها في ضوء القمر فقال فاعتزلها
حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى الاستغفار وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الآخر فافهم ولقوله اي قول الشافعي
السلم الحال كالمؤجل فان كليهما لدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملك والقدرة الواجبين
في المبيع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخلفية باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف
في كيل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا
واما النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير لحكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة وبالصرف عطف على
الدفع اي والنقض بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام
فقد مر دفعه في فصل التأويل ثم لما كان ينتقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغير
لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد
وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا
لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حتيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية الشيخين اذا اصاب احد
يكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان
زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا ازال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدى الحكم الى
كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فقد زال نجاسة وقامت اخرى
مقامها وهذا اولى مما في التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى
وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا في تطهير المحل بعد وجوده واما القطع
فقد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
كان القطع تركا للواجب وغير مخير بل المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه هب ان المقصود الازالة
لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقي النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا لضرورة الازالة وهذا عام في كل مائع وان اريد
عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذبه الحس وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير
الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يطهر الماء اصلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد يتنجس
وقد تلوث الثوب به فزاد نجاسة وهكذا لا يطهر لكنا وجدنا قاطعا دالا على تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فالتطهير
باستعمال الماء امر تعبدي فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء تطهيرا

علم انه لم يعط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا الحكم شرعي معقول فلعل لكونه قالعا للنجاسة فيتعدى الى سائر القالعات
فلا عدول فيه عن سنن القياس وليس ههنا تعبد الا ان الشارع امر بقلع النجاسة ولم يعط القالع حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول فافهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
او الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الوارد على خلاف القياس لا لكونه قالعا لامر موجود كما في الثوب النجس
فاقتصر على المنصوص من المزيل وهو الماء ولم يتعد غيره لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم
الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها وذلك لانه
يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر مثل ذلك الزاما على من يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان علة التيمم [illegible]
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء منظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل الطهارة وارتفع الحدث
فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا تعبدا عند ارادة قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة وهي في غير هذا الحال على طبعه [illegible]
الارادة القربة للمقصودة هي النية وما قيل التعبدية لرفع المانعية الشرعية التي هي الحدوث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما مزيلان لها
المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعيا لا دخل له فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاور [illegible]
للحدث حتى يقلعه بل هو اعتبار من الشارع فازالته ايضا باعتباره والماء والتراب سواء فيه فدفع بمنع المساواة بين الماء والتراب بل الشرع [illegible]
التطهير في الماء كما قال تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزلنا من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فحصل [illegible]
والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم عند [illegible]
حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اي سوى هذا القياس فقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما قال
ما شرده من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعده بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا
في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا يمنعه [illegible]
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لانقياد الاعم بخبر القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة
الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص ينفيه ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو
اقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة [illegible]
جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه [illegible]
اذن الى القياس [illegible] فانه مبطل لاطلاق النص [illegible] فلا يجوزه والحق انه داخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان يثبت حكمه بالنص جملة اي اجمالا والقياس يكون للتفصيل
كحد الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه هذا القول باطل فان [illegible] القياس كما
سيجيء ان شاء الله تعالى ورد بان الائمة اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت علي حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها نص اجمالا
ولا تفصيلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود [illegible]
وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن امير المؤمنين [illegible]

افضل الصديقين ابي بكر وامير المومنين عمر وام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنهم وفي التيسير عن ابن عباس اذا قال
هذا الطعام حرام علي ثم اكل فعليه اعتاق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا فعلم انه ليس عنده ظهارا حقيقة بل هو شبيه
به في الكفارة فافهم وقد بينا فتبينا قوله بان النص قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها
اي من شروط الفرع القطع بالعلة اي وجودها فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية في الايجاب لان الظن واجب العمل ودعوى الاجماع
مضمحل واما عدم المعارض المساوي والراجح في الفرع فانما هو شرط لاثبات الحكم بالعلة فيه لا لنفس القياس لان الشهادة لا يزول
بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا هذا فصل في العلة وهي ههنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق في غير هذا الفن على
معنى آخر ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبني على ان الاحكام الشرعية اي تعلقاتها منوطة
بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالى على عباده كالاية المخلوقة لهم اي لانتفاعهم
على الوحدانية والرسالة ليستدلوا بها عليها فيصدقوا بها وينالوا السعادة القصوى واذا كان التعليل بالمصالح التي تعود الى العباد
لينالوا بها كمالاتهم ويستعدوا لمصالحهم الاخروية والدنيوية فلزوم الاستكمال اي استكماله تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المتكلمين
حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من فصل ونفى ثبوت الحكم بالقياس
مطلقا ومنهم من اكتفى بالطرد وقال ليست العلل الا امارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية الى الاحكام
والا توقف كونه تعالى حاكما عليها فقد استكمل بها فعاد المفر اليه ودفعه بقوله فرع الكمال يعني رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع
كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكيما لا يخلو افعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا محضا رحيما اقتضى جوده ورحمته
ان يراعي مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده وهو رحمته ومن
لوازمه فرعاية المصالح فرع بكماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقي الترديد قلنا نختار الثاني ونقول ان رعاية المصالح [illegible] ليس
نسبتها اليه نسبة عدمها ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن [illegible] ثابتة
وفقه المقام انه لما اقتضى هو سبحانه من عنايته التي اقتضته الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس في الدارين [illegible]
على ما اقتضته حكمته وذلك اي التوسط بها انه لما اوجدهم احياء عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات [illegible]
بقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تقطيعا للنفسه وتكميلا للقوة العملية ولما من عليهم بالاموال [illegible] كلفهم بالعبادات المالية
كالزكوة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكرا لما اعطاهم اياه اذ قد خلقهم ضعفاء جعل الانساب بينهم حقا تحصيلا للتوالد حتى يبقوا [illegible]
ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش فسن المناكحات وحارب احكامها ما يترتب عليه [illegible] ولما كان
مدنية الطبائع اي لا يتم معيشتهم الا مع بني نوعه شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها
انتظاما لامر معاشهم ثم للاشياء المذكورة تكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنه اعرض عن [illegible]
بعضها الصق من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا بتيسير الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم [illegible]
على مقتضى احوالهم وختمهم ببعث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ليتمم مكارم الاخلاق ولما كان

الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل في امته علماء يستخرجون حكم واقعة مثل احكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل
علينا بهذه النعماء العظيمة والشكر له على ما من علينا بهذه الآلاء الجسيمة ومن يخرج عن عهدة ثنائه واي يقدر على شكره يوازي الاء
فهو المحمود كما اثنى على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان للقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع
الاول ثلثة اقسام احدها ضرورية انتهار الحاجة اليها حد الضرورة كالكليات الخمس التي هي اعتبرت في كل ملة وهي حفظ الدين بالجهاد
فان التضاد فيه يقتضي التدافع فيقضي الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة وهو الحق فان كفر الغير لا يضر
المومن الا حرابته فهو الموجبة لقتلهم وجهادهم ومن ثمه لا يقتل من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الذي لا يقدر على القتال وحفظ
النفس القصاص لانه ابقى للقتل كما قال الله تعالى ولكم في القصاص حيوٰة يا اولي الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة الضرورية
فلذا حرم قتل النفس في كل ملة واما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في
شريعة عيسى عليه السلام فالحق في العبارة ان يقول وحفظ النفس ولذا شرع في الشريعة الحنفية القصاص وحفظ العقل
بحد السكر فيه ما قد عرفت كيف والخمر كان مباحا في الامم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل
فشرع في شرعنا حد السكر اهتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم يشرع في ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق
والمحارب لله ورسوله يعني قاطع الطريق ويلحق بهذه الضروريات مكملاتها كحد قليل الخمر لان قليلها يدعوا الى كثيرها
فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير المزيل للعقل فتحريم الدواعي الى الحرام معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيها كما في
الاعتكاف والحج والحرام منعت دواعي الجماع كاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحريم الحنفية اياها في الظهار لكون الوطي
حراما فيه فحرمت دواعيه وانما خولف في الصوم والحيض بالنص وبقي ما وراه على القياس ووجه النص بدفع الحرج فان الحيض
لا يخلوا عنه شهر ويبقى اياما كثيرة فلو منع عن القبلة ونحوها لادى الى حرج مع انها لا تدعوا الى الوطي لتنفر الطبيعة الانسانية عن
الوقوع على الحائضة وكذا الصوم مدت فرضية الشهر ومدت نفله العمر كله ففي المنع منه ايضا حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن
الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكحد القذف فانه مكمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضى الى جراحة السنان
فيؤدي الى المقاتلة فتدبر وثانيهما حاجية غير واصلة الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمساقات فانها
لولاها لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا قليلا
من جزئيات بعض العقود فانها بجزئياتها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المرضعة اذ لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى
ضرورة حفظ النفس وكذا اشتراء مقدار القوت واللباس يتقي بها عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لا يخرج كليات العقود
عن الحاجة ولها مكملات ايضا كما للضرورة كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي متعلق بالوجوب في تزويج الصغيرة
فانها افضى الى المقصود لحسن المعاشرة بين الاكفاء وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدي الى عدم الابقاء
وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد ذليلا وبغالاه المهر يزيد توقيرا الا في انكاح ابيها وجدها عند عدمه عند ابي حنيفة وحده فانه
عنده لا يجب رعاية الكفاءة وينفذ انكاحهما من العبد وعلى اقل من مهر المثل خلافا لهما وللائمة الثلثة ايضا فانه مع
وفور الشفقة وصحة الراي لكونه عاقلا بالغا لا يترك الكفاءة ومهر المثل الا لمصلحة براجحة على مصلحتهما وهذا بخلاف الام

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرهما من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسينية
من قبيل اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
تمنع عن الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرته
واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل شكا ولم يعلم مثاله في الشرع ومثل بحد الخمر شرع
للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع كذا في الحاشية
وايضا عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتواني في اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآيسة
فان عدم النسل منها ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يفضي الى
ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة وترخيصه كان لها ولو كان المقصود
معدوما قطعا كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي كما هو رأي ابي حنيفة بوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتمال الكرامة بعيد لا نعتد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤه ومنه وجوب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة
هذا ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش لسبب النسب وحدوث الملك لسبب الاستبراء
لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفة ولكون الرحم مشغولا بمائه ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة قطعا اقول هذا منقوض
بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بستة اشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد
انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنة ولو لم يترتب على بعض اشخاصه
فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى المهية مع انتفاء المئنة نظرا الى الهوية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن
ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم مسئلة هل تنخرم مناسبة
الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحته او مساوية اياه قيل لا تنخرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تنخرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ما ليس مناسبا
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحته واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة في المفروض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعدها وبه قال قائلوا الانخرام وهذا ضروري البطلان اذ المفروض
كونه مناسبا مشتملا على مصلحة ومع هذا اشتمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار
الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد
من الحكيم كل البعد وما ذكره المص لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة
ومفسدة فللحكيم ان توفى حقهما اذ لا مانع اذ المانع الذي يخل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق
وبالتامل حقيق ومن ههنا اي من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوما منسوبا
لله تعالى كاسر للشهوة فيه مصلحة فاثر فيه النذر فيجب به ومن جهة كونه اعراضا من ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام به وقد مر واما عدم
اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شان الحكيم اهدار خير كثير
لشر قليل واستدل على المختار بان مصلحة الصلوة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا اجمع على الحل والا لم يكن المصلحة
راجحة فاما مرجوحة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلوة والجواب ليس المفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان الصلوة والغصب
الاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب ايضا يجوز رجحان المصلحة ولا يلزم منه الاجماع
على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض فحكموا بالبطلان وانما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بالانخرام
قالوا لو لم يخرم بقي المصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مساوية او راجحة ضرورة فلزم الانخرام اقول بطلان الحقيقة اي حقيقة المصلحة ممنوع كيف وقد فرض تحققها
والبطلان الاعتباري اي بطلان اعتبار الشارع اياها ايضا ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر ولو سلم البطلان بالاعتبار لا يدل على نفي الحقيقي حتى لا يبقى المناسب مناسبا
بل يجوز ان يكون هو مناسبا ويتخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر التقسيم الثالث المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اي الوصف ان اعتبر عينه في نوع
في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر وهذا لا يتيح على اي الشيخين فجاز ان حرمة الخمر عنده بعينها غير معللة بالسكر وانما الاولى ان يمثل بالطواف
في طهارة سؤر الهرة فهو المؤثر وان اعتبر ثبوت الحكم معه اي مع الوصف في جنس الحكم كحمل البنت الصغيرة في ولاية النكاح على الابن الصغير
بالصغر لاعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعا فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالعكس
وهو ان اعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فان حرج المطر
والسفر نوعان من مطلق الحرج والمطلق معتبر في عين رخصة وفيه ما فيه لان مطلق الحرج غير معتبر والا لجاز الجمع بلا صنع الشافعية عندهم
كذا في التحرير وايضا القائلون بجواز الجمع للمطر ينقلون حديثا فيه فقد اعتبر عينه في عين الحكم والحنفية يجيبون عن استدلال
الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل يأول الاحاد ويأولون بتاخير اول الصلوتين
الى آخر الوقت فيصلي فيه وتعجيل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جمعا على الحقيقة فتامل وههنا كلام طويل يطلب من
شرح سفر السعادت وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي او ثبت اعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم
كالقتل بالمثقل بقياس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص معللا بالقتل العمد العدوان وجنسه الجناية على البنية على سبيل
التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالمثقل اجماعا والاظهر انه اي هذا المثال تقديري
للنص والاجماع اي لوجودهما على اعتبار العين في العين فانقلبت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عنده فاين الاجماع قال م انما خالف ابو حنيفة في التحقق العمدية
في المثقل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم
وقول التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك اي القتل عمدا عدوانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر اي العين
في العين لا نصا ولا اجماعا ليس بشيء للزوم انتفاء اكثر المؤثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهو اي الذي
اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتباره لا عينا
في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كحل الفار هو الزوج الذي طلق امرأته عند ياسه عن حيوته على قاتل المورث
في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اي التطليق المتقدم من الفار فعلا لغرض فاسد هو الاضرار للزوجة بحرمان الميراث ولم يعتبر عينه
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجرية كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا الا مع الحكم ولو في صورة ما ولا مؤثرا فيه فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاءه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه
حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم الغاءه مردود اتفاقا ومن ثمه انكر على يحيى بن يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا افتاءه بالصوم في الكفارة لبعض ملك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى بن ابان منا فانه لم ينكر عليه
حيث افتى والي خراسان بهاي بالصوم معللا بالفقره لتبعات التي على ذمته فالمال كل مشغول لها فيكون فقيرا فصار غير واجد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الغاءه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاءه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل ح دون الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن العقل فلا يعتبر اصلا وهذا انما ياتي ممن يقول بالاحالة اذ الاحالة تفيد العلية ههنا ايضا
فافهم اصحاب المصالح مرسلة قالوا اولا لو لم يعتبر المصالح المرسلة لخلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة المأخوذة المؤثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركة للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكر وقالوا ثانيا الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال وان علم فيه ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقوله احق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاءه مردود عند نادر وهو الاكثر ومنهم الآمدي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد بعد اعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يعنيه قلنا ما ههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او لعينه في الحكم
فتأمل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية اي متعلقة بالمومنين لا جزئية للبعض خصوصا كتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرمهم استأصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فيرمي المتترسون وان ادى الى قتل المسلمين المترس بهم وفي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم
فلا يرمي المتترسون بفتح حصين لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال لعدم القطع وكذا لا في بعض اهل السفينة في البحر النجوة بعض آخرين
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذا هلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه كما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر اصلا فاما ان يظهر الغاؤه
او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يزيد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثل فانه قتل الا العمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجناية اعتبرت
في القصاص المطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص و اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس
المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر يوجب مطلق التحقيق المتناول لاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها
ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاؤه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة
لا يزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض
الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايضا وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف واقتضاء
وجوده ضده وغير ذلك فقيل يجب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تأثيره
شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز من الاداء من غير حرج
تاثيرا في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تاثيرا في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
ركعتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون لعينه تاثير في عينه اي عين الحكم
وذلك كثير في اقيسة الجزئية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع
اذ لا اخالة عندهم وح لا يكون المؤثرة قسيما لها اي للعلة التي ثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار اثرها ثبت بالنص منصوصة وباعتبار اثرها مناسبة لها مع
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسائط وقد يتركب بعض من الاقسام مع بعض ويحصر المركب في احد عشر قسما لان الثنائ

ستة احدها ما اعتبر عينه فی عين الحكم وجنسه كالمرض اعتبر فی الافطار وفی جنسه وهو التخفيف فی مطلق العبادة حتى شرع الصلوة بالتيمم وقاعدا وثانيها ما اعتبر عينه وجنسه فی جنس الحكم كالطواف اثر فی طهارة الماء وجنسه وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز عليها ايضا علة للطهارات كآبار الفلوات وثالثها ما اعتبر العين فی العين والجنس فی الجنس كالجنون المطبق اثر فی ولاية النكاح وجنسه هو العجز بسبب عدم العقل اثر فی مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنسه فی النوع وجنسه فی الجنس كالصغر فی ولاية المال وايضا اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل فی مطلق الولاية لا الصغر خصوصة اذ ايجابه للولاية على النكاح مختلف فيه لا اجماع وخامسها ما اعتبر جنسه فی نوع الحكم ونوعه فی جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر فی ايجاب الوضوء ونوعه وهو خروجها من غير السبيلين فی مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه فی الجنس وجنسه فی الجنس كسلب العقل فانه موثر فی سقوط العبادة الذی هو جنس الافطار ولكون النية شرطا فيها وجنسه وهو العجز لخلل فی احدى القوة موثر فی سقوط العبادة كذا قالوا والتالی اربعة احدها ما اعتبر نوعه فی نوع الحكم وجنسه فی جنسه ونوعه دون نوعه فی جنسه كالحيض اثر فی حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفی جنسه وهو قضاء الشهوة فی محل الاذى حتى اثر فی حرمة اللواطة وثانيها ما اعتبر نوعه فی جنسه ونوعه وجنسه فی نوعه دون جنسه فی جنسه كالحيض فانه اثر فی حرمة الصلوة وفی جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو خروج النجاسة من احد السبيلين اثر فی حرمة الصلوة ايضا لكنه غير موثر فی حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه فی نوعه وجنسه فی جنسه ونوعه دون نوعه فی جنسه كعدم وجدان الماء الا ما احد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر فی ايجاب التيمم لقوله تعالى ولم يجدوا ماء والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر فی سقوط اشتراطه وعدم وجوبه فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه دفعا للاهلاك واما جنسه المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه فی نوعه لكن اعتبر فی جنسه وجنسه اعتبر فی نوعه وجنسه كخوف فوت صلوة العيد لم يوثر فی اباحة التيمم لا بالنص ولا بالاجماع لكن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوة اثر فی ايجاب التيمم وفی جنسه وسقوط ما شرط استعماله فيه والنوع وهو العجز عن الماء قد اثر فی هذا الجنس ايضا كذا قالوا وفی هذا المثال نظر فانه فرض اولا خوف الفوت وثانيا العجز عن الماء وهو موثر فی التيمم فان كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع فی النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز فی خوف الفوت عجز خاص اختل الكلام ثم الحق ان المراد فی قوله تعالى والله اعلم ولم يجدوا ماء عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز بخوف الفوت فانه لم يجد ماء بحيث يكفی للصلوة فقد اثر النوع فی النوع فافهم والقسم الرابعی واحد واقتصر المص على كونه جامعا للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال للكل السكر اعتبر فی الحرمة ای حرمة المسكر لا الخمر فقط فان حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة والبغضاء اعتبر فيها ای حرمة المسكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر فی حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص وموقع العداوة جنسه اعتبر فی حرمة القذف التی هی نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها ای فی حرمة الشرب فقد بر ثم منهم من نفى الجنس فی الجنس ولعله زعم انه لم يوثر العلة آه وانما العلة الموثرة الجنس آه لا غير ومنهم من حصر الاعتبار فيه هذا وان نسب الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى اسقط اعتبار الجنس [illegible] حين لانه ای اعتبار الجنس ليس

الا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تاثير له
الا في ضمنه فرجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص اشد
ملائمة بالحكم و ان كان التاثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن اي ظن الغلبة اقوى فافهم و الجمهور من الحنفية على ان
التعليل بالكل من احد واحد من اقسام الانفراد والتركيب مقبول فان كان عينه او جنسه اي اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم
فقياس اتفاقا بوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم و ان كان تاثير عينه و جنسه في جنسه اي جنس الحكم
فقيل هذا ايضا قياس و اختاره الامامان شمس الائمة و فخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل و قد يترك لوضوحه كما في ايداع الصبي يعني اذا اودع
رجل ماله عند صبي اذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
وقد يترك فلا تعلل ح في الجنس بسيطا والا لم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى
يجب تصحيحه بالاستقراء و لم يثبت بعد كيف و قد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المعتبر
مع عين العلة ولو كان التاثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالراي مثبتة للحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج
الى اصل ليقاس عليه اقول هذا كما ترى فاسد اذ لا مجال للراي في درك الاحكام كيف و ليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام
ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتامل فيه و لعلهم من ههنا
لقبوا باصحاب الراي هذا من الملقبين شيء عجيب فان منهم ان اعتبر الاحالة و رد المرسل من الحسن و منهم من قبلها
والمصالح المرسلة ايضا و عملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
لا لان الاصل ما يوجد فيه عين العلة و هو متروك فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
في الجنس تنوع اقتضاؤه في الانواع لفصول منوعة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يناسبه فانواع
الحكم من لوازم تحققاته اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة و حيثما جنس الحكم
فيتعدى هذا الجنس الى فرع الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضاء هذا الجنس
في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاءها فيه يناسبه و اقتضت في الطوافين طهارة سور الهرة لما يناسب
الطواف ذلك و اقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انها
اقتضت في النعال الطهارة بالدلك و في الحنطة و الشعير الطهارة بالقسمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف وله
انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه الآخر ان كان منصوصا
او مجمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فهم ذلك قريب بظهور ما به الاشتراك فيه و اذا كان بعيدا فان فهمه لا ينال الا
بفكر قوي فالمظهر للتاثير و الاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه و هذا اي التساوي في
جنس الحكم نحو من المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فقد بان
انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف و ينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم و ثلثة من
المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول و مؤثر عند الحنفية كما ظهر لك غير قريب دون القريب من المرسل بل القريب بعدم ظهور تاثيره
شرعا بوجه من الوجوه و لا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص او الاجماع و الاحالة او العرض على الاصول

وقدم تفصيله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للعمل فيثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد والتاثير ونحوه عدالته
فيفيد انها لا تجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاؤه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
ونحوه لتفيد ظن الاعتبار اولا والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عملا لان ما لا يظن كونه علما
فحرام العمل فتدبر تتميم قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها
اى العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بل الموثرة
فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما ومعنى وحكما هي العلة
حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما علة للملك فانه وضع له ويضاف هو اليه ومؤثر فيه والملك
مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه جملة ما يتوقف عليه والحقيقة اى حقيقة العلة قد يتحقق بدونها الدوران فانها
مع العلة بمعنى وجودا او عدما والعلة مرادة والحقيقة العلة ما يكون موثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة بمعنى
فانما يوثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس بداخل
في الحقيقة اى حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقية ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام للزومه
اياه فتدبر وهذا ليس بشيء فان الاقتران ليس داخلا فيه كما او ما نا اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع المؤثرة علة تامة
البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لا حكما كالبيع بالخيار للوضع اى لوضع البيع للملك والاضافة اى كونه بحيث
يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اى التاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
والتراخي اى تراخي الحكم عن الموثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من انكر جوازه
لعدم تمامها اى العلة عنده مع وجود المانع بل الموثر انما يتم تاثيره بانتفاء المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز
تخصيص العلة في العلل الوضعية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض
كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عنقريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اى المانع وهو الخيار من
وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده انما هذا شان العلة ولما كان ان يتوهم
من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اى ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبيين بان الحكم
ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في اقارير حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اى شرط الخيار مانع عن
ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اى ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
لا غير فتدبر ومنه اى مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليها وموثر في ايجاب الزكوة لان الغنى
مناسب للاغناء ويومي اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال الله ان تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم لا ان لهذا شبها بالسبب يتخلل بينه وبين الحكم العلة لتراخي حكمه الى شبه العلة
وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه وانما كان له شبها بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان الصرف من الزيادة الميسر

ومشكل الزم لا الى العلة نفسها فتمحض النصاب سببا لان النماء وصف في موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يوجب الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشافعي رحمة الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب لا يصح فالحول تاجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المودي موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الحول يصير المودي زكوة والا لا او عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك في الحول كما يجب مع الاستهلاك بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا في الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا لمالك فان العلة عنده النصاب مع النماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه موثر والحكم مقترن به لكنه غير موضع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل ما عدا الجزء الاخير كالعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا اغرقت باربعة فلكل كر دخل في الغرق بالضرورة فكذا ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا في بادي الرأي لا على الحقيقة وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مظنة اقيمت مقام الموثر لكونها موضوعة لها ومضافا اليها والحكم مقترن بها من غير تاثير لها فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المشقة وهي الموثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اي لاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي هو الموثر في الحدث وقسم الحنفية الى علة اسم فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع له لكن لا تاثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب ستر الذنب الحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما وحكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخل في التاثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وجود لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسي القاضي الامام ابي زيد وامام شمس الائمة السرخسي وهما نظرا الى ان لا تاثير له قبل وجود الجزء المتاخر وانما له الافضاء مع وساطة المتاخر وهذا شان السبب والاظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبروا وجود الكيل والجنس فقط شبهة في ربا النسيئة حتى منعوا اسلام الحنطة في الشعير وقال في التلويح هذا يخالف ما تقرر عندهم ان لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول انما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تاثير اقول مرادهم مما تقرر رفع الايجاب الكلي

ونفي الوجوب اي لا يجب تاثير اجزاء كل علة في اجزاء معلولها لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الآحاد كما في جر الثقيل
من الجبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء
تحا للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض مع لا تنافي اصلا
على ان الدخل والتاثير لجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير احال الانفراد
بل معناه اي معنى تاثير الجزء ان يكون مع المؤثر ويكون له تاثير في ضمن تاثير الكل في المعلول وهذا لا ينافي في عدم تاثيره انفرادا في
جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندي شراء القريب المفيد للملك الموجب للعتق وكل علة
العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة مركبات ثنائية
وهي العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما وثلثة مفردة وهي العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اي في فصل العلة مقصدان المقصد الاول
في شروطها المتفق عليها والمختلف فيها منها ان تكون العلة باعثة اي مناسبة ولو بالاشتمال كما في المظنة لتشريع الحكم المقصود منه تحصيل
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما في علل المأثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالملائمة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولاها اي لولا المناسبة لكان التعليل بعيدا
من الحكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو خلاف جد او استدل الشيخ ابن الحاجب في المختصر بانها لو كانت العلة مجردا
امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير في الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا تعريف الحكم في الاصل فيكون معرفة حكمه موقوفا
عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها ولاصحاب الطرد ان يمنعوا لانحصار الفائدة فيه بل فائدتها عندهم
قياس ما يوجد هي فيه على الاصل لكن يدفع بانه مكابرة اذ من البين ان ما لا تاثير له لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا فلان
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمة الحكم لا تعريفه كما ذكر فالانحصار فائدة في
ذلك اي في تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا في الحكم مناسبا له
لا يصلح كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا لا غير وثانيا حكم الاصل منصوص او مجمع عليه كما تقدم في شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبطة معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فتدبر وانت تعلم ان تعيين الطريق ليس بجواب
على المستدل فلما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو ملزوم الدور وهو لا
غائلة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازاني واقتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل دليله وهو النص
او الاجماع والعلة والتي هي للامارة معرفة لافراد الاصل فيعرف حكمه اي حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة
عن الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يختص بفهمها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هي معلومة
للكل بالحس غيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها وخفيا في افراده ولا كلام ههنا فيه على
ان ذلك اي التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكلام

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما
ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة لخفائها كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الايجاب المجرد
عن قرينة الهزل والاكراه ونحوهما مقامه او لعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر معين
وهو غير مضبوط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب
المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون
الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخص مع المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في حضر صاحب الصنع
الشاق والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه
ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرط العلة ان لا يكون
عدميا لوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب والاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي كقلبه اي كما
يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ما اذا اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل ما اناط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب
انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم لعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه
وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا لعدم وجود العلة اظهر فالذي يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مانعا
للجواز او الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا انه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من ان عدم
نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فافهم
وهو المختار وجواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاق اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون العدم اي التعليل
به مطلقا سواء كان تعليل الوجودي به او العدمي به فان قلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات
عند الغاصب لعدم كونه مغصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل في نفي تخميس الفيء بانه لم يوجف عليه قال
وقول الامام محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الفيء لم يوجف عليه من قبيل عدم الحكم
لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الضمان بعدم علته فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي اعلم انه لا يوجد في كتب
المشائخ الكرام الا عدهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب
واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين والظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فح ينتفي الحكم بانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل لنا كما اقول اولا عدم قدرة
الوقاع مناسب للتشريح فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التشريح معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العنة
للمعنى وليس معنى العنة الا عدم قدرة الوقاع وهذا الجواب ليس بشيء فان العنة صفة قائمة بالعنين وهو الخلل في عروق الذكر او المني ونحوهما
وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا لانه لزوم عدم قدرة الوقاع فليس المناسب بالذات
الا هذا العدم ويمكن حمل كلام المص على هذا البعض انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعجز من ضعف البدن اللحمي العضمي ونحوه من دون وجود العنة

لا يوجب التشريع فالعلة العلة لا غير فافهم ولنا ثانيا من المحقق ان عدم العلة علة لعدم المعلول وهذا الاصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى
الا ان يخص بما اذا علم وحدة العلة او المراد عدم العلل راسا وهذا انما ينفع لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علة للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود مشتمل عليه فان عدم العدمي مستلزم للوجود فالعدمي علة الوجودي و
انت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا ينبغي لتعليل العدمي بالوجود الا ان الوجودي مانع من وجود ما العدمي عدم له فعدم الوجودي
انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل علية علية عدم العلة بالذات وهذا العدم قد تحقق في ضمن وجود المانع فتامل واستدل
في المشهور اولا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل به بل بالكف عن الامتثال
وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يعاقب ولو لم يوجد الكف
بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم واستدل
ثانيا الاعجاز مع وجوديه يعلل بالتحدي مع المعارض وعلية المدار مع وجوديها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم هناك جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث
لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعلية المدار وفيه ما فيه لانه على هذا لا بد من
التزام ان المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقراء في الفقه يفيد خلاف ذلك الا ان ذلك مسامحة من
قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي علة لاشتمال
على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتمريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت
والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز
فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علما فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا
على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما وعدم ملزوم
لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة لعدم المعلول بفقدان التميز وهو خلاف
المتقرر والكبرى القائلة كلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا انضم الى الصغرى المذكورة وهي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول
ولو للوجودي ويبطل بالاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق والمضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقيض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف
الى ما فيه مصلحة تفويتها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غيره فهي العلة
لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فيجاب لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب الظاهر غني عن المظنة بل هو
هو نفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم بالخفي
فلا يكون مظنة ايضا والمضاف الى غير نقيضه غير راجح العلية فانه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجب الحكم فالاقسام بهذا باطلة فعلية العدم ايضا باطلة وتوضيحه في
مثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فليس عدم شيء ما مطلقا بل بالعدم المقيد فلو كان في قتله مع الاسلام مصلحة فقد
فاتت ان كان فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من مقتضى ان كان الاسلام نقيضه المناسب فهو الكفر المناسب للقتل فاما ظاهر

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقيضا للمناسب للقتل شيء آخر يوجد معه فيقتل بعد ما اسلم ايضا كما روي عن مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا نختار انه مضاف الى النقيض المناسب وهو العدم لنفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الحرابة ودونه خرط القتاد اقول على ان الاحكام متضادة ربما يعلل باوصاف متناقضة مع ان الملل من شرع هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمقصد من هذا الحكم التزامه نحو فاعل الفصل فنختار انه مضاف الى ما فيه مصلحة وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصد تحصل المصلحة فلا تفويت فتدبر وهذا لا توجه له فان مقصود المستدل ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم له تفويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شيء والمصر توهم ان المراد مصلحة اي حكم كان مع هو بعيد منه فافهم ومنها اي من شروط العلة لجمهور الحنفية ان لا يكون العلة المستنبط قاصرة مختصة بالاصل لجوهرية النقدين اي ثمنيتهما فضعفه في باب الربوا والاكثر من اهل الاصول ومنهم مشائخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها اي جواز كون المستنبط قاصرة كالمنصوصة اي كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اي لا فائدة في اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصارها الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يدفع بانها عدم التعدية نصا بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيه بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على الحل وجه فلا تحصيل بالعلة فتلغو او لا دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لما فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراغ عنه والقول بانها ليست فائدة فقهية فانها استخرج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى قال المجوز اولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من ان دلالة الدليل ممنوع فان من شرط العلية التاثير وذا لا يمكن بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة دار للتوقف كل على الآخر والجواب التعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابدا حكمة وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل فلا خلاف في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التاثير في مذهب الحنفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية في المستنبطة والا فلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالرأي ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير بالنص اصلا وقال في التحرير انه غلط لصحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعلة في الجنس للحكم فجاز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون لجنسه تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه اقول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد هو او جنسه في غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية بعينها وجنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وح صح البناء فان قلت المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال وهذا بالحقيقة تحرير للمسئلة ليكون محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد حمل السعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم **فرع** قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل وتعارض المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعدٍ والآخر قاصر يجعل المتعدي مستقلا بالعلية لا المجموع لعدم علية التعدية هذا فافهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشائخ ماوراء النهر ومنهم الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى وابي الحسين المعتزلي وعليه امام الشافعي وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشائخ ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة الا انه تخلف مع وجودها قال ومبين ان الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص وادعى قوم من اجلة اصحابنا كالشيخ الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السجزي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشائخنا زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خصص في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال القول بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم في كلما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كما في العام المقتضي للحكم في الكل ويمنع المخصص في البعض فهل ينفع جر الطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل مانعوا التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان الكل احد ان يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطاء العلل والا فخطاء معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطاء من الصواب وايضا وغاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطئ من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا اولا لو جاز التخلف فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف قلنا النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم المعلول وجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دليلهم هذا والدليلان المذكوران سابقا تدل على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه فان عدم المانع ووجود الشرط متممان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف وايضا لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود الحكم لما لم يكن لعدم تمام العلة امكن ان يدعي كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض اصلا قال الاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز التخلف اخبار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان السلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز ابداء المانع دون المانع وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف كمانع وعند المانع ينخرم انتهى وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع فالمجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو مسلك من مسالك العلة ودليل الاهدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الاهدار ممنوع بل التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم ولا تخصص فيها فلا تخصيص في الشرعية والجيب بان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك عليتها وتاثيرها فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن ثمه يقدر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي وهو العلية الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الا ترى لا يحترق الحطب الرطب من النار المحرقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وليس كلام المجوز فيهما بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعين في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون بعد العلة والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ودفع بان ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرير بان المراد انه لا يعلم بمانعية اي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا فيجوز انتفاء المقتضي فلا يعلم المانعية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد في اقتضاء المؤثر فح لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اي العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اي الظن به في محل التخلف موقوف على ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضي وظنها فيه موقوف على المانع اي على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع دليل عدم المقتضي والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيه ورد واستشكل ايضا بما قال ان الظن العلية العلم بالتخلف كما لو سأله فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه الآية ... ظن غلبة الفقر الا بعد ظن الفسق ما نعا والمسالك بانفرادها لا تفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية والعلم بها المانعية بالفعل والظن بها والموقوف عليه العلة والظن بها هو انها بالقوة وظنها وهو كون الشيء بحيث اذا اجتمع باعثا منعه مقتضاه ووجد هذا الشيء اولا هذا المانعون في المنصوصة قالوا دليل المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع في محل التخلف فيكون علته واحتمال عدمه فيه فلا يكون فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الآخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة فان قلت فما معنى قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول بالاضعف الطاري شرعا اي اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرأ الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا لان الكلام ههنا في نفس الظن هل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هكذا التخلف في نفسه مع قطع النظر عن وجود امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك يصير المرجح مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الانفراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل من العلة وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولك التخلف مشكك بل هو مفيد عدم العلة وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعى ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي واصالته بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التنصيص على العلة بمنزلة قوله كلما يوجد العلة فيه يوجد الحكم بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اي اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص سلم ولا نزاع فيه والا قيل التخصيص ويقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل التجوز بدليله اقول النقض اي نقض مقدر مفروض والكلام فيه وان كان تقديره محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر فتنوع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان الحرية مانعة عن كونه مبيعا وثانيهما ما يمنع تمامها وتاثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان صالحا للايجاب الحكم لكنه غير تام فيه فانها لا يتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري مع كونه موثرا حقيقة لكن تاثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه اي تمام الحكم وان ثبت

تقسيم الموانع

ابتداءه كخيار الرؤية لا يملك الشاك النقض لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك وبسببها
يا يمنع لزومه اي لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بقضاء او تراض ولو لزم
لما انفسخ جبرا بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التي هي المظنة
كتخلف رخصة السفر عن الصنع الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجيء فالمختار انه لا يبطل
العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكم وهي شاملة لا نقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب
اعتبارها في اناطة الحكم وامتنع اعتبار اناطتها في تعليق الحكم به في نظر الشارع ولقدر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث
ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسرا على المكلف فيكون هذه المظنة هي المعتبرة في اناطة الحكم فهي العلة
ولغت الحكمة وما في المنهاج العلم باشتمال الوصف المجعول علة عليه اي على القدر الصالح دون العلم به اي بهذا القدر ممتنع
فيجب علم مسح هو العلة فاقول ممنوع لان تعذر التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافي الضبط تخمينا بما هو في الغالب يستلزم
اياه تدبر المتأملون قالوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهي العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة
فيبطل العلية قلنا الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت منضبطة وح فالعلة
هي المظنة لا غير كالبكارة علة للاكتفاء بالسكوت في النكاح لحكمة الحياء لغلبته فيها والثيب لو كانت اوفر حياء ولم يعتبر سكوتها
اجماعا لعدم كون مراتب الحياء منضبطة في نفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة ولكل قدر وصف ضابط مناسب
لشرع حكم يناسبه لتشريع حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه
اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر والقتل اي وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع
الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا للاكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي
من الاجزاء وبان يكون العدد للعلة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغي الباقي في العلة
ثم ينقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة ذاهبين
الى ان الوصف وان كان طرديا دافع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فنقض
الحنفي بتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في الفساد والعقد لافضائه
الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط لكونه مبيعا وصف طردي لا دخل له ثم في القياس
المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون سوكولا الى رضاه وبسبب الخيار لانه يفسد
وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الهزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفد لنا العلة ههنا اما
المجموع او الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي للعلية والباقي منقوض فيقبل
هذا النقض فافهم ومنها اي من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاؤه اي الحكم عند انتفائها اي العلة
وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا
كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عند انتفاء الباعث

لعدم وجود باعث آخر والحق عند الجمهور جوازه اي جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا عد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضي الباقلاني يجوزه في العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل عكسه اي يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا ولم يجز التعدد
عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل القتيل ليس القتلان المعلولان بهما امرا واحدا او الا لانحدث الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي ينتفي القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الى شيئين فتختلف
بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابه الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
الاضافات لا يوجب تعددا في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الأخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل
تعددا في الذات لا امكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الاعدام فكان يتصور عند العقل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يقنع عليه ويقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه
ممنوع وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغائران فاقول مدفوع بان ذلك التغائر
معتبر في جانب العلة والحكم المعلول هو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او القوم مقامه والقتل القصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب والثاني مباح فهما متغائران قطعا واما على المقتول
فانما يتعلق بنفسه الاولياء ان طلبوا اقتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رآه هذا القائل واعترض الآمدي بان النزاع
انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض في الصور
المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص
مغائر بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي قليل ههنا مثلان فافهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر
بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعدد عليه وح يتم الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية
ويؤيده انهم جعلوا من فروعه الانعكاس وهو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فيجوز ان ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا انعكاس فلا يصح التفريع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات مثلها ومنع
الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعم المتحقق في فرد آخر
المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لغنيه بغيره عنه ولزم الثبوت بها لانهما موثران لانها
لامكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونها بحيث اذا انفردت
ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثابتة لهما دائما وليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير
ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرة مستقلا عند الاجماع والمجموع والواحد جزء لا كما زعم
التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيء ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشيء
لانه لو تعددت لا يمكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على الواحد ولم يحصل تاثير واحد الية فلم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اي
بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم
النقصان قطعا فتامل فانه دقيق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها
يتوقف على واحد وباعتبار آخر على آخر فان كان الكلام فيه فالجواب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها الاخيرا
وهذا على نحوين الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على
الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة والمجيب اجرى بتحرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل
من العلتين عند الاجماع ثبوت تقديري مجازي وان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به
فعند الاجتماع لم يثبت بالواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا اندفع ما في
شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسمية بالاستقلال مجاز وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر
كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في
المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا لفقد
شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد
لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعها العلة المجموع فيكون بازائه شخص واحد من الحكم قال المصـ جعل كل علة
مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع تحكم ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاصدق
به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وح يمكن لنا ان نجيب بان العلة ح القدر المشترك
لفرد منه لا كل يوجب شخصا مغايرا لما توجبه الآخر نعم كان مقتضى كل ذلك لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فاوجب المشترك
بعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في العلل العقلية المفيدة للوجود لامتناع التخلف هناك
فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا العدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر
اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل
على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عند المتكلمين من حيثية

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين هناك ولو سلم ان العلة ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوح
من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وانه لم يسلم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر
فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل عين ما يوجبه الآخر
لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين ولكن ان تقول لابد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثر فيه واذا كانت الواحدة
كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلابد من وجود آخر ليوثر هذه الاخرى فيه وتحصيل هذا الوجود
منهما وتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص فلزم المثلان قطعا فتامل فيه وقالوا ثانيا نقلوا في علة حرمة الربوا هي الكيل مع الجنس
كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو راي مالك بالترجيح لواحد منها على الآخر وهو فرع عدم صلاحية كل
وملزوم انتفاء الكل والا لكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته
اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منهما ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فللاجماع على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا نص على استقلال كل من العلل لابد من
القبول لوجوب اتباع النص وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في
غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه
لو انفرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كذا الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتامل انه دقيق ولك ان تعارض
بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل وانما التاثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثر وليس لاحد الالغائين ترجيح
فسادا التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل
يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان العلة المجموع بل كل مستقل وانت
لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر
في النوع فاذا وجدنا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل لمعلول واحد شخصي
بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتامل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند
الاجتماع العلة المجموع ورده المصنف بان هذا التسليم لمطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت
انفرادا اعلم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة
عند الاجتماع مستقلا كما كان عند الانفراد فافهم المقاييس المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها
فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون
ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا لوقع عادة و
ولو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع فان قلت قد وقع في الحدث علل شتى اجاب قال والثابت باسباب الحدث متعدد حتى
قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على راي من زعم اشتراط النية في رفع تحدث

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحدث وتجويز التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
النفى المتعدد دون انه اى المعلول بالاول فى الترتيب فى وجود العلل فانقلبت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا اتوضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متاخر قال وما عن ابى حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال
ثم رعف فتوضأ حنث فمبنى على العرف فانه يقال فى العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف ولا يلزم منه ان ثبت
الحدث من الرعاف حقيقة واما فى المعية بان يوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها
وهو الحق والمختار عند المص الكل واحد علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصى
فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدهما من
التعدد لا يصح بل الحق ما او ما ناسبها ان الكلام كان فى الواحد بالنوع فمتى منع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون
اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصى كما فى المذهب الاخير او لا بل العلة لا واحد الشخصى المجموع او القدر
المشترك هكذا ينبغى ان يحرر الخلاف وح يلغو اكثر القيل والقال الذى هو فما تسمع وثمرته ما لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
ويكون كل جزء او لواحد وهما باطلان اذا الجزئية ينافى الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفى الجزئية ... ثم اقول قد يطلق الاستقلال
على الثبوت بها لا بغيرها كما مر وهذا المعنى حقيقة فى الانفراد اى فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز فى الاجتماع اى فيما اذا وجد كل دفعة لا ثابت على
تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها بنفسها اى لا يتوقف اقتضاؤها للثبوت على غيرها كما فى الامثلة المتقدمة
وهذا لا ينافى الثبوت بالغير ايض والتحقيق ان هذا والاول متساويان فى المستقلة للواحد الشخصى فان الثبوت لعلة لا يتعقل
الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اى ان لم يمكن
توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة فى هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اى بالعلة
المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد ح و
لا نزاع فيه كما مر ومن ههنا اى من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير لزم المانعون اجتماع المثلين
بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اى حين تحقق ان المتنازع فيه
توارد ما يكون تاما للاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد فغير مفيد لكم لان الجزئية عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال
عند الانفراد وان اراد الاجتماع اى الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه فهو فالمنافات لا استحالة فيها وجه الاندفاع ان
المراد بالاستقلال كونه تاما فى الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا ابدا وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما
يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثانى وانما يكون التحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين والجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن ههناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما فى عدم الجزئين
فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اى تعين كان هى العلة حقيقة وح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اى الواحد من المتعينات المبهم
الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة اية كانت وفيه التحكم فقد يرد

وهذا الجواب ليس بشيء فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال ولا اقل من احدهما لا بخصوصه الاستيحاش عن علية المبهم المتحصل انما هو في العلة الجاعلة حقيقة لا في المؤثر الذي تاثيره باعتبار الشرع ووضعه كيف لا والعقل لا يابى ان الحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم ويعتبر تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصها في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصها في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير كل في شخص من اشخاصه فممتنع لانه مفض الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب الجزئية قالوا لو كان كل علة لزم اجتماع المثلين كما مر او واحدة فالتحكم اي لو كان واحدة منها علة فالتحكم لازم وكلاهما باطلان فتعين الجزئية اقول في الجواب لا نسلم لزوم اجتماع المثلين فان المعينين توارد اعلى واحد لا شخصين ومعنى عليته كل تفرع واحد على كل فالمعلول واحد لا اثنينية اصلا ومعياره ان معيار هذا التفرع صحة الفاء بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة ههنا في كل بالنسبة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال ورعف ومس او بال فصار محدثا او رعف فصار محدثا ولك ان تقول لا يصح تحلل معنى الفاء ههنا الا لاجل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا لخصوصه كيف لا والتفرع على شيء ينافي الوجود بدونه فافهم ولهذا اي لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما في [illegible] المرتد الذي قتل غيره ظلما فلا يلزم الاجتماع للمثلين كما لا يلزم الافادة بالمجموع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر ووقع في الجواب [illegible] منع التحكم على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر قال في شرح المختصر في الجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته لكل واحدة استقلالا كما في الادلة [illegible] وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الاخرى لا يضر عدمها والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر ورد بان لا فرق [illegible] عدم احدها [illegible] لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدهما يبقى الاخرى منفردة مؤثرة بل الفرق ان نهاية الجميع [illegible] الافراد وعلى ما ادعى المستدل يرجع الى الكل المجموعي قال المصنف في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع [illegible] انتفى المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن وزال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها [illegible] بقائه فلو ثبت لثبت لعلة اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الامكان بانتفاء واحدة منهما لانه ضرورة [illegible] لعلة اخرى مستقلة فلا يضر عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والى هذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا الكلام متين لكن الحق انه لا يصح اكتساب وجوب احد من اثنين فانه من الفطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغو الآخر فعند التعدد لا يصح اكتساب الوجوب فيبقى على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارد المستقلتين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينها قالوا بطل الجزئية لكل للاستقلال اي لكفاية كل بالافادة وبطل الاستقلال لكل ههنا للاجتماع المنافي للاستقلال وتعين بين انه يحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب ظاهر هو منع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء وهو موجود في كل وانت خبير بان التمام في الاقتضاء يقتضي الوجود به والغناء عن الآخر في الاقتضاء فلو كان عند الاجتماع كل علة مستقلة يكون للغناء وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس وهو تعليل حكمين بعلة واحدة بمعنى الامارة اتفاق اي متفق على جوازه بمعنى كونه امارة مجردة لحكمين كالغروب امارة لجواز الفطر ووجوب المغرب واما العلة اي تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث فالمختار جوازه وقيل لا اذ لا بعد في مناسبة وصف لحكمين واعتبار الشارع اياه فيهما كيف وقد وقع كالسرقة للقطع زجرا وللتغريم جبرا لما فات وهذا لا يصلح الزاما لعدم الاجماع فان الحنفية لا يغرمون بل هو يتحقق في حق التغريم بالاقسمة له ولو بدل بالرد لكان اولى والقذف علة للحد اي للجلد وعدم قبول الشهادة

بالنص اما دائما كما هو مذهبنا ونقضيه ظاهر النص اوالى التوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وصف واحد علة لحكمين قلنا لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فانما ذلك في الواحد الحقيقي من جميع الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلك في العلل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجويز تعليل حكمين لعلة تحصيل الحاصل لحصول المصلحة باحدهما اي باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها يلزم تحصيل الحاصل قلنا ذلك اللزوم اذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل من الحكمين و شرعه مستقلا في التحصيل اي في تحصيل المصلحة واما اذا كان مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيلها لا بد من شرع حكم آخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل ولاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم كون الصغير وليا ولا مناسبة اصلا فقيل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض وقيل تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر بل المعنى ان تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس على الصغير المجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن الفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العروض في الاصل لانه في صدد تمثيله بمثال ولم يذكر الا في الفرع اي ليس المطلوب العروض في الفرع وقد ذكر فالمطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل المعنى سلب ولاية الولي عن الصغير الذي ليس وليا عليه اصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكل وقد يمثل بتعليل نجاسة لعاب الخنزير بالاستقذار اي عده قذرا فيقاس عليه العرق وهو اي الاستقذار متاخر عنها لان عده قذرا بعد العلم بنجاسته ورده الشيخ ابن الهمام بانه اي التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول الاستقذار طبعا متقدم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا يستقذر شرعا فليس ههنا استقذار مقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يكن شرعه لها اي لم يكن مشروعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة هف واستدل على المختار ايضا لو تاخرت العلة عن الحكم ثبت الحكم بلا باعث لوجوده قبل الباعث بالعرض اقول هذا الاستدلال مبني على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الحكم معللا بباعثين يوجد باحدهما ثم يوجد الباعث الآخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على الاصل بالابطال اي لا يكون التعليل مبطلا لحكم الاصل كتعليل الشافعية نص السلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل معلوم بخروج احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالموجل المبطل للاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف نصا ولا اجماعا كايجاب الصوم على الملك المرفه خاصة في الكفارة بتعليل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تعديه عن الاعتاق وفي اليمين عن احد الامور الثلثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على النص مطلقا مقيدا كان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغيير مطلقا فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص والا يوجب زيادة منافية عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجويزه التخصيص للعام والتقييد للمطلق بها كابن الحاجب اي كما يمنع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صحابي

عنه من قرينة على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اي من شروط العلة للمستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف معارض صالح
للمداخلة في العلية في الاصل والا اي ان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بدليل فح عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها اي من شرط العلة ان لا يكون دليلها
متناولا لحكم الفرع ولو بعمومه اذ ح يكفي هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع في دخول الفرع فيه
اي في كون عمومه حجة ونحوها فانه ح يجوز اثبات الفرع بان العلة المشتبهة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر والمختار عدمه
اي عدم الاشتراط بهذا الشرط لنا المسالك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسالك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر
ولا يجيل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وليس يتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة الشارطون قالوا
والرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس و هذا الدليل و الرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل و لا ضير فيه مسئلة اختلف في كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر المختار جواز كونها اي
العلة حكما شرعيا كقول الحنفية في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد وهذا
ايضا حكم شرعي معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون
حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابي
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزي ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر بمراجعة كتب الحديث
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديث الخثعمية بل فيه اجاز الحج عن ابيها بل انما كان
هذا القول في جواب امرأة اخرى سألته عن حج ابيها وقالت ابي ضعيف لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزي عنها
ان احج فقال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعد اللتيا والتي فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة
القضاء صيرورته دينا على الذمة وهو حكم شرعي فافهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها
وهو باطل اذ الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستند الجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع
لاجلها وح لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكم فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو المصلحة من شرعه لكن
يؤدي الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة في اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار
فيه الا اربعا في اربع مجالس و بالاندراء بالشبهات فتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون متقدما
او متأخرا او معا والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تأخر عن معلوله لزم
تأخرها وقد ابطل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعي والاولوية لعلية احدهما للآخر من العكس
والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة في احدهما يعني يكون احدهما وصفا مناسبا باعثا على شرع الآخر فتعين

قد يفضي الى اتلاف النفوس

للعلية كبطلان البيع للنجاسة فان النجاسة لبطلان احرازها بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثاني المتاخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول ثم نختار الشق الاول ونقول انما يثبت علية حين تحقق الاجماع عليها وعنده ثبت الثاني
فلا نقض وانت لا يذهب عليك الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الآن فالتحكم والا فالنقض فافهم
ثم ان اللازم ههنا التخلف اي تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان تجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد تخلفا عنه لتقريرا كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في شيء وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف باستنباطه
ثم بعد الحين بوحي آخر وحي دخل في الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر ثم لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم ولك ان تجيب ايضا باختيار الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر مسئلة اختلف في
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها المختار جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما يظن عليته بمسلك كالبسيطة فانها يتعلق بمسالكها والحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود وقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجود القصاص وكذلك الجماع على صوم الشهر المبارك عمدا لوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما بكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو الجميع اتحاد لا يصح قيام
الواحد بالكثير فلا بد من جهة واحدة تجمعها يصير الكل واحدا فالكلام فيها كالكلام في العلية والتسلسل والحل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذي توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجتماع لا التسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اي العلية اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان لنا ان نقول عروض الهيئة للكثير المحض هو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبا من العليات النواقص ثم يكون الكل قائما بالمجموع واجزاؤه باجزائه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر واما الجواب عن المستدل الثاني بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
به بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عنده كما في المختصر والتحرير وهنه وسخافته فان الباعثية وكونه مجعولا من الشارع كل صفة للوصف البتة وان كان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو تركب الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب فيلزم النقض لعدم ثان بعد عدم اول لاستلزام المركب وعدم استلزام هذا العدم الثاني له لاستحالة
انعدام المعدوم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بحذائه عدم المجموع فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذي ... لاستحالة اتحاد الموجود المثلين فيلزم النقض والحل ان التخلف
بعد المانع وهو الحصول بعلة اخرى والتخلف لمانع لا يقدح ... في مانعية الحصول بعلة اخرى

ان الامكان شرط فى تاثير العلة يعنى ان تساوى نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تاثير المؤثر شرط والضرورة قبل تاثيره دليل جملة ينافيه اى الامكان بالتاويل المذكور اقول ولك ان تقول فى الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا اولا وبالذات فيدخل فى العلة للمركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما يطلق على كل واحد واحد من اعدام الآخر لانه متحقق فى ضمنها فلم يلزم التخلف عن ما هو علة حقيقة فافهم واذا تاملت حق التامل ايقنت ان الجواب حقيقة هو هذا واجيب فى المنهية بانه يجوز ان يكون عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرطا لها ويرد عليه ان الكلام فى تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء وشرطا واجيب بانه لا استحالة فى ان يكون الشئ جزء الشئ شرطا لصفة العلية العارضة له فتامل فيه وتعقب المص بانه لو سلم الشرطية لا يندفع الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففى صورة تعدد الاجزاء يتعدد الاعدام فاذا عدم لواحد فلا ينعدم باخرى فيلزم المحذور قهقرى فافهم **مسئلة** لا يشترط فى تعليل العدم بالمانع وكذا فى تعليله بانتفاء الشرط وجود المقتضى وقيل نعم يشترط والا اى وان لم يكن وجود المقتضى مشروطا بل يكون عدمه فالعدم للمعلول لعدمه لا لوجود المانع فيلغو التعليل به لنا كل من عدم المقتضى ووجود المانع مستقل فى الدلالة وان اعدام على عدم المعلول وان كان فى الواقع العدم معلولا لاحدهما ومن البين انه لا دخل فى الاستدلال بدليل عدم قيام الآخر قال فى الحاشية فيه اشارة الى انه ان كان النزاع فى الدلالة المقيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وان كان فى العلة حقيقة فالحق الاشتراط انتهى والسر فيه ان علة العدم بالذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء المعينة اذا كانت مركبة والخصوصة ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضى فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقيق انه ان كان النزاع فى العلة حقيقة فالاستناد الى الاول منهما اى كان فافهم وح اى حين ما بينا لا حاجة الى تقدير المقتضى بان يكون بحيث لو فرض المقتضى لمنعه كما فى التحرير لان الكلام ان كان فى نفس الدلالة فالكل مستقل فيها فلا حاجة الى تقدير المقتضى والا فلا تاثير للمانع فى نفس الامر عند انعدام المقتضى لان العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا يذهب عليك انه انما احتاج الى تقدير المقتضى ليظهر ممانعة المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم **مسئلة** حكم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية فقيل الخلاف بينهم لفظى وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انه المعروف لنا الحكم ولا منكر فى ذلك بعدم ورود النفى والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا يبقى القطعية وقيل النزاع معنوى واختاره السبكى من الشافعية قائلا نحن معاشر الشافعية لا نعنى العلة بالباعث فانه لا باعث له تعالى على الاحكام بل هو مختار فى الحكم وانما نعنيها بالمعرف ومعنى التعريف ان ينصب امارة عن الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها فى حق العارف به فعلى هذا معنى العلة العلامة والامارة مع انها قسيمه ولو نها باعثة لا ينافى اختيارها [illegible] موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا يوجب الاضطرار مع ان ما ذكر مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متفقون على ان العلة الباعثة [illegible] ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه [illegible] للحكم فالفائدة عنده التعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة [illegible] وفائدة التعليل تحصيل معرفة الحكم فيجوز بالقاصرة [illegible] عليك وان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة فى [illegible] معرفة الحكم ايضا فائدة فلا تمنع القاصرة لكن هذا [illegible]

معرفا فيجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعد عليه
كلام الشافعية اصلا فافهم المقصد الثاني في مسالكها الحنفية قالوا لا بد للحكم من علة اناطه بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة
او تفضلا عليه كما عليه اهل الحق القامعين للبدعة باجماع الفقهاء القائسين الا اصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول
ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اي الرحمة برعاية المصالح الاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل
وبانه اي التعليل الغالب فهو على وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز
التعليل بعلة الا اذا اقام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص معلل لكل وصف وكل صالح
للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغايتين من
الافراط والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل
بكل وصف بل لا بد من تعيين ذلك من دليل التمييز واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان
ونقله عن الشافعي ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة
من ... ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى واحتج
الفريق الاول اولا بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا والتعليل ينقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا
لحكم النص فلا يصح الا اذا اقام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي
المسكوت ... الحكم لا تغييره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في
عدم جواز التعدية ... كما في شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التعدية فلا نسلم البطلان
والابد من الاباحة وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم
غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير فيصح التعليل ح واحتجوا ثانيا ان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل
بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو ... واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء
الحكم واما المعين ... مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا ... واحد معين والشك ممنوع بل المسلك معرف
فافهم واحتج الفريق الثاني بان الشارع لما جعل القياس حجة صار الاصل في النصوص كلها التعليل بعدم كون الدلائل فارقة فالنصوص
كلها معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل ... باب القياس لاختصاصها به واما بواحد ما
وهو مجهول واما بواحد معين هو الترجيح من غير مرجح واما بكل وهو شق الثاني ... لانه صالح لان يحصل به ويقاس عليه غير الا
لمانع من ... ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون منوطا
عن حكم الحكيم فلا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك فقام
الاحتمال في كل نص بانه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفي الاصالة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا
ان ارادوا ... مشكوك فيه نوع شك ... معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولا
وزال ... ارادوا مطلق الاحتمال فلا تضر اذ القطع بالعلة ليس بشرط في العمل بالقياس ولو قصروا التعليل نص

كون الخارج من احد السبيلين حدثا مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان مقطوع السرة التي يخرج منها البول او الغائط يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل اولا على كون النص معلولا ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا بان افعال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتاسي به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص كذا ههنا فان الاصل التعليل فيجب الاخذ به الا اذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الابتداء وبين ما نحن فيه فان رسالته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يضر طريان شبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلا بد من دليل مميز بين النوعين وان النص المبتلى به من اي نوع هو وهذا الجواب غير شاف فانه هب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة كما ان النصوص نوعان والعمل والاقتداء ههنا لاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة بحسب الطلب العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها واحتجوا ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا علمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل اولا على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلا ولغوا فان الاصالة كافية للطلب والنظر في تعيين [illegible] فان دل على التعيين فقد لزم وثبت انه معلل والا لا تعليل فافهم ولنعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا مما يسد باب القياس في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعند المعتزلة وان جاز اثباتها [illegible] فلا بد من دليل على العلية و المسالك في ذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فانه [illegible] على [illegible] امتزاج السببين في تقديم الاخ عينيا على الاخ لاب في الارث فيقاس [illegible] ولاية النكاح على الاصليين [illegible] البنت الصغيرة [illegible] مولى عليها في النكاح كما انهما مولى عليهما في المال [illegible] بجامع الصغر [illegible] الاخ العيني يقدم في ولاية النكاح [illegible] العلاتي كما انه يقدم عليه في الارث بجامع امتزاج السببين [illegible] الموجب يوجب تسليم الموجب والتخلف [illegible] الا ان [illegible] وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجهه انه لما كان [illegible] الحجية [illegible] والمسلك الثاني النص وهو صريح وهو ادل [illegible] العلية بالوضع كذا في الحاشية [illegible] على العلية قوة وضعفا اعلاها لاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل [illegible] الاستيذان لاجل البصر [illegible] في الحاشية رواه ابن ابي شيبة وكذا من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر وكي نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لما قال وحية رضي الله تعالى عنه اجعل [illegible] صلوتي كلها اذن يكفي [illegible] ويغفر ذنبك رواه احمد في حديث طويل ودونها اي هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وربما كان دون الاول لانه يستعمل ايضا لغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة تستعمل [illegible] فيها

مجاز اي معنى مجازي اللام الظهور والباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وان بالكسر مخففة وسيما كانا ادون لانهما
يستعملان شائعا في المصاحبة لكنه لا يمنع الظهور كما قال ومجرد الاستصحاب المفهوم فيهما خلاف العرف الشائع فلا يحمل
عليه نحو قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين وان بالكسر مثقلة بعد جملة وقد صرح بذلك عبد القاهر
ايضا نحو قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء واما ان بالفتح فتقديره اللام اي يكون التعليل بتقدير
اللام وليس هو للتعليل بنفسه ودونه اي هذا النوع الفاء فانه ضعيف لا دلالة عليه بل انما يدل على مجرد التعقيب
في الاستعمال الكثير ايضا ولذا ضعف ولا التفات حتى قيل انها ايماء لا دلالة لها بالوضع في الوصف حال من الفاء
اي حال كونها داخلة في الوصف كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في قتلى احد زملوهم بدمائهم فانهم
يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك او داخلة في الحكم نحو قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وذلك اي دخولها تارة في الوصف وتارة في الحكم لان الباعث مقدم عقلا اي سبب [illegible]
التصور لانه كالغرض والغاية متأخر خارجا اي في الخارج فان الغاية والغرض انما يترتب على الفعل فيجوز الوجهان
من دخول الفاء على الوصف نظرا الى تأخره خارجا والحكم نظرا الى تأخره تصورا ودونه اي دون الفاء المذكور في كلام الشارع
لانه المثبت [illegible] ذلك اي بنفسه كائنا في نفس لفظ الراوي نحو قوله سهى فسجد وقد مر تخريجه وزنى ماعز
فرجم وقد مر تخريجه ايضا وانما كان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوي في فهم العلة بخلاف ما تقدم لكنه اي الغلط
احتمال بعيد لا ينبغي ان يلتفت اليه فلا ينافي الظهور وايماء معطوف على قوله صريح وتنبيه وهو ما دل على العلية بالقرينة وجمع
الايماء والصريح كما قال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قال نعم
قال فلا اذن رواه الشيخان [illegible] عن الامام ابي حنيفة فانه صريح بكلمة اذن وايماء ايضا فانه لولا ذلك كانت [illegible]
العلية [illegible] باقيتها [illegible] لما كان [illegible] قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه [illegible]
[illegible] الجواب بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للاعرابي حين قال هلكت واهلكت واقعت على امرأتي نهار رمضان
[illegible] رقبة وقد مر تخريجه ولو لم يكن جناية الاعرابي علة لما كان للجواب معنى وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
[illegible] حين سئل عن التوضي بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور واختلف في تصحيحه [illegible] القصة [illegible] لم يكن لقاء [illegible]
[illegible] التوضؤ اختلاط شيء الطاهر غير الطهور [illegible] مقارنة الوصف بالحكم فانه يشعر بالعلية مثل قوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان رواه البخاري ولفظه لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان فهذا
[illegible] العلة [illegible] الاجتهاد [illegible] ثم تنقيح المناط يدل على انها شغل القلب هذا اي قران الوصف بالحكم
ايماء بالاتفاق [illegible] ذكر الوصف صريحا دون الحكم كما في احل الله البيع فذكر الحل وهو حكم الصحة او ذكر الحكم صريحا دون الوصف نحو حرمت الخمر
[illegible] وهو الحكم دون الوصف وهو الشدة المطربة ومنه اكثر العلل المستنبطة ففي كونهما ايماء فيقدم على العلة المستنبطة
بلا ايماء [illegible] ثلث مذاهب الاول كلاهما ايماء نعم لابد للكفاية ذكر احدهما للايماء وفيه ما فيه والثاني كلاهما لا ايماء فيهما
اذ لا [illegible] ظاهر [illegible] الا انه بالقرآن يومي الى العلية فتامل فيه والثالث الاول وهو ما ذكر فيه الوصف ايماء دون الثاني وهو ما ذكر

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقتران بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر ظاهر فانه هب ان ذكر الملزوم ذكر اللازم لكنه من اين علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية وبعد فيها الكلام ثم ان ذكر الملزوم وان كان يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا حتى يكون الكلام والا فلا ايماء ولو التزم فتامل ومنه اى من الايماء الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لآخر اما بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفروسية علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور او قد ثبت ان غيره وارث او كان معلوما من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم من ذوي الفروض فوقع الفرق بوصف القتل فعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة غاية نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض في النجاسة به فعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا او لزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فالعفو منها علة السقوط ومنه علة اللزوم فتامل فيه او بصيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناط الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الا متساويا فالقياس علم انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل لا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل مشائخنا عنهم واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة علة المؤاخذة وقد تم هذا **تكملة النكتة الاولى** القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومى اليه والحكم لا بد في الواقع اذ لا علية دونها اما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة وغيرها وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترط المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة واختاره ابن الحاجب **النكتة الثانية** النص يدل ظاهرا بصريحه او بايمائه على علية العين والنظر في تعيينها بحذف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم وكون المفطر وقاعا فان من البين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا لجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب والوقاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب وهذا الحذف اى حذف كونه وقاعا للحنفية خاصة ويسمى خبر لهذا بدله قوله والنظر في تعيينها تنقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق الا ان الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان قبلوا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة ...

من بين سائر الاوصاف وكماله يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر فى تعريف تحققها واعلام بهذا التحقق فى الجزئيات للعلة مع
الاتفاق فى المسمى وتحققه وما نسبت فى البديع وغيره اليهم لفى التخريج اى انه اسم انكر تخريج المناط فهو بمعنى الا حالة لا بالمعنى
المذكور النكتة الثالثة تعرف الايماء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثانى بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها
سالته عن دين الله الذى هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العبد وجعله علة للاجزاء اى فراغ ذمة الاب عن دين العبد
ففهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اى علة الاجزاء فذكر دين العبد لكونه نظيره وهو دين الله علة الاجزاء او قال الشيخ ابن الهمام
ههنا كون المقتضى دينا ولا دين العبد انما ذكر النظير ليعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا لان نظيره علة المسئول
اقول العلة فى بادى الرأى هو النظير وهذا القدر يكفى لكونه ايماء كما ان العلة فى ظاهر الامر الوقاع فى حديث الاعرابى وبعد التنقيح
للمناط بحيث لا يرد النقض بالصلوة فانه لا يجزى صلوة رجل عن غيره يعلم علية الجنس وهو كونه دينا كما فى قصة الاعرابى ظهر بعد التنقيح
ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك تسمى منها على اصل القياس لانصاصرحا وقد يمثل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
لعمر امير المؤمنين وقد سأله عن قبلة الصائم بل القبلة الصوم ارأيت مقولة للقول لو تمضمضت ثم مججته انفسد وقيل على التمثيل
ليس هذا التعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يمنعه اذ غايته اى غاية ما فيه عدم ما يوجبه اى ليس فيه شيئا يوجب الافساد ولا يلزمه من
وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء الى عليته فليس من الباب اصلا بل هو اى لو تمضمضت الخ نقض لما توهم امير المؤمنين عمر ان كل
مقدمة للمفسد مفسد كذا فى التحرير اقول التعليل مبنى على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه
علة لعدمه فالمقدمة فقد وليس فيه مفطر الاشتماله عليه اى لاجل اشتماله على عدم المفطر يجب عدمه اى عدم الفساد فان انتفاء
العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذى زعم صاحب المختصر فانما يرد لو توهم استنادا امير المؤمنين عمر رضى الله
تعالى عنه على تلك الكلية اى مقدمة المفسد مفسد وهو اى التوقف ممنوع بل الاستناد [illegible] ان مقدمة [illegible] قد يعطى حكم
كما فى الحج والاحرام وهذا القدر يكفى للسؤال انه من هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدمة وار [illegible]
فاى شئ ينقض ويثبت انما لا بانه العلة لا غير فافهم فتدبر والمسالك الثالث السبر والتقسيم هو حصر الاوصاف [illegible]
وحذف ما ينوى الوصف المدعى [illegible] ابطاله فتعين المدعى ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر
لان الناظر المدعى للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن [illegible] المقصود
القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فتامل اولان الاصل العدم لغيره من الاوصاف هذا اوهن من بيت العنكبوت
كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا بابداء وصف فعليه ابطاله اتماما لاستدلاله ولا يلزم انقطاعه عن البحث على القول المختار
لان الحصر ظنى فلا مضايقة فى ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث فى الحقيقة
قال السبكى وعندى ينقطع اذا ما كان المعترض به مساويا بالماذكره فى الحصر وابطله وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا للمباطلة
ماذكرته فاقلت بعلية غيرها لا بد وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للابطال ان قلت له ان
يقول لما كان هو باطل عندى تركته واذ قد ابديت لان اشمر ذيلى للابطال فتامل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان
الحكم بالنافى الذى هو المدعى فقط من غير شركة بوصف آخر فى محل وهو الذى لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحذوف لا دخل له

فى الحكم بالمشاركة مع الباقى فان قلت حاصل هذا يرجع الى ان المحذوف لو كان علة لانتفى الحكم بانتفاءه مع انه يثبت الحكم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فيلزم اشتراط العكس اجاب بانه لا يلزم العكس لان المراد ههنا بالغاء نفى الجزئية فحاصله يرجع الى ان المحذوف ليس جزءاً للباقى والا ثبت الحكم فقط فى هذا المحل فلا يلزم منه العكس وانما يلزم لو اريد ابطال استقلال المحذوف قيل اذا كان الباقى وجد فى محل بدون الاوصاف الملغاة فالقياس على ذلك المحل يسقط مؤنة الالغاء فليقس او لا عليه فاستعمال السبر والتقسيم مما لا طائل تحته ويدفع بانه اى القياس على ذلك المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال التقسيم والالغاء ويؤدى الى التطويل ومنها اى من طرق الحذف الطردية اى بيان ان الاوصاف طردية اى ملغاة لم يعتبرها الشارع اما مطلقاً اى ملغاة عنده راساً فى الاحكام كلها كالطول والقصر او فى الحكم المبحوث عنه كالذكورة والانوثة فى احكام العتق ومنها اى من طرق الحذف عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ويكفى للناظر ان يقول بحث فلم اجد ويقبل قوله لعدالته فان قال المعترض الباقى كذلك اى بحث فلم اجد مناسبة تعارضا ووجب الترجيح بالتعدية وغيرها ولا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقى والحكم اذ لو اجبنا على المعلل بيانها صار اخالة وهى مسلك آخر يكفى لاثبات المطلوب ابتداء كذا فى شرح المختصر اقول فى رده لا بد ان لا يكون الحذف شاملاً للباقى لئلا يلزم علية الباطل وطريق الحذف فى هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من ان لا يتحقق فى الباقى فلا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالغاء والطرد اى كما انه يجب ظهور عدم الغاء الباقى وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه ان لا يكون الباقى علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل و ايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة فى الباقى فقد ابطل عليته فاى شئ يرجح تدبر ثم ان كان كل من الحصر والابطال قطعياً فالمسلك قطعى مقبول اجماعا ومثله ما اذا اثبت الحصر بخبر الواحد والاجماع السكوتى او الاحادى فانه وان كان ظنيا لكنه مقبول عند الكل والا فظنى مختلف فيه وفيه مذاهب ذهب الاكثر من الشافعية والمالكية حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه يفيد ظن العلية وكلما هو كذلك يقبل وعن الحنفية كلهم الا الشيخ ابو بكر الجصاص والشيخ الدبوسى رضى الله عنهما فى هذا المسلك ليس بحجة اصلاً لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقى بعد الحذف لم يثبت اعتباره شرعا لظهور تاثيره ولا بد من ظهور التاثير شرعا فى الحجية والتاثير عندنا اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم او جنسه او اعتبار جنسه فى جنس الحكم او نوعه كما مر ثالثها انه حجة لهما اى للناظر والمناظر ان اجمع على تعليل الاصل وعليه الامام امام الحرمين لان بالاجماع صار تعليل الاصل مقطوعا والمظنون فيما تلبس باصله واجب العمل دون غيره ورابعها انه حجة للناظر الا للمناظر لعل وجه فرقهم انه يفيد الظن للناظر ولا يفيد للمناظر فان دعوى الحصر ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لان الاذهان خلقت متفاوتة فرب مقدمة تقبله بعض الاذهان دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فافهم والمسلك الرابع المناسبة وقد مر تفسيرها وهى ان تثبت اعتبارها شرعا وتاثيرها بالمعنى الذى مر ذكره لمناسبات التى لحفظ الكليات الخمس الضرورية التى مر حجة اتفاقا بيننا وبين اصحاب المذاهب الثلثة الباقية وما ليس كذلك من المناسب الذى لم يظهر اعتباره وتاثيره باعتبار الجنس والنوع لا بنص ولا اجماع وهو الاخالة ويسمى تخريج المناط ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل الحنابلة ايضا لافادته الظن بالعلية بابداء المناسبة بين الحكم والوصف منها ان يكون جالبا للنفع او دافعا للمضرة كالتحريم والاسكار فانه مفض

المفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع للمشائخ عبارات في تفسيرها منها ابداء مناسبتها
لان ايصاف الحكم عقلا وبهذا ولما من ابداء وصف مناسب جالب لنفع او دافع لضرر ومنها ما ذكره القاضي الامام ابو زيد بالعرض على العقول السليمة
تلقته بالقبول وهذا التفسير راجع الى ما ذكر فان التلقي انما يكون بجلب نفع او دفع مضرة ومنها الامام النسفي كون الوصف مخيلا اي موقعا في
القلب خيال الصحة وقال انه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق وغايته ان يحصل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة
على الغير ولعل هذا الحبر اراد بالتخييل ما يخيله العقل صحيحا كان او فاسدا فاورد ما اورد ولكن اصحاب المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون
بكونه مخيلا عند العقل بان يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول والظن ظنا قويا وليس هو مما لا يغني من الحق شيئا
وكونه مثل الالهام لا يضر فانه حجة من حجج الله تعالى ولو سلم فالفرق واضح فان الالهام وقوع شيء في العقل لا يمكن تصحيحه بدليل بخلاف
المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه ممنوع بل مما يمكن تبيينه بجلبه نفعا او دفعه ضررا فالحنفية فانهم لا يقبلون الاخالة اصلا لانها وان كانت
متقيدة للظن لكنها ليست بلزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به والظن لا يضر بوضعه للتخلف كثيرا كما في المناسب الملغاة
كالفصل التي الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية واهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها
الغم لكنها لم يعتبر شرعا واذا لم يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هوسات العقل فلا يعتبر ولعل هذا مراد الامام
النسفي انه مجرد ظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فانقلت الاخالة يفيد الظن البتة والاجماع انعقد
على اعتبار الظن قال الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اي الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع وظنا لاعتبار الشارع هذا
ثم ههنا بحيث هو انه لو تم ما ذكر لزم ان لا يكون ما ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم
ولا يلزم منه تاثير نوع في نوع آخر من جنس الحكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم اظهر فما هو جوابكم فهو جوابنا
هذا والحق غير خفي على ذي كياسة فانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن
اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وانكار هذا عسى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال
عدم اعتباره بنوع آخر لا يضر مدعانا فان المدعي الظن القوي الشرعي ولا يضره الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اي تخريج المناط
لا يمكن المعارضة اذ كما يقول المعلل عرضت على عقلي فقبلته كذلك يقول الخصم لم يقبل عقلي اذا عرضت عليه فلو تم فيه اشارة
الى انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقلي لا يدل الا على نفي الحجية
من التعبير لما يعول به القاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفي الحجية راسا والمدعي هذا دون ذلك فافهم تنبيه الشبه وهو ما ليس بمناسب
لذاته بل توهم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك ازالة الخبث
طهارة يراد للصلوة فتعين فيها الماء ولا يجوز مائع بتعين فيه الماء فكونها طهارة مرادة للصلوة ليس هذا مناسبا لوجوب الماء بل
انما يناسبه ازالة ما هو نجس [illegible] في الحدث لا يمكن ازالتها الا بالتعبد وذلك بالماء وفي الخبث [illegible] ليس [illegible] ولا [illegible]
خبر لمبتدأ وهو قوله [illegible] القاضي الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي [illegible] الشافعية واما سائر الشافعية
فبعضهم قالوا انه علة [illegible] بل ان ثبت به مسالك من المسالك [illegible] من المالكية
والاكثر منهم على انه [illegible] باطل قطعا [illegible] للعلية [illegible]

اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال الشبه لاشتباه وصفين كائنين في فرع تردد ولهما بين اصلين كالآدمية والمالية ثابتين في عبد المقتول تردد بهما بين الحر لان الآدمية تقتضي كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية تحكم انه مثله فيؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما يؤخذ في فرس المتلف وهو اي العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة اكثر ولانه مبقي في حق الدم شرعا على آدميته مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآمدي والاكثر سواهم قالوا نعم حجة فقيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجة الدوران قيام النص في حال وجود الوصف فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معه دون النص كآية الوضوء وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن القيام ولا يجب بعدمه اي الحدث وان كان القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس هذا الرأي بشيء لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود الى اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس وقد قرئ اذا قمتم من مضاجعكم فالنص انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما النافون اولا لو كان الدوران مسلكا لثبتت العلية به لكنه تخلف في المتضائفين فان احد المتضائفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف لمانع قاطع وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان المقصود ان الدوران امر اعم من المتضائف ولما كان هو ما نعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل من الآخر وهو اعم من العلية وجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز التساوي في الطرفين منع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافي الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول لك ان تختار الشق الاول وتستدل على التساوي باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما الا بمرجح من خارج فلا يكون الدوران بمجرده دليلا ومن ههنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها من العكس فافهم واحتجوا ثالثا حال كون ما احتجوا به مختصا بالغزالي الامام الاطراد سلامته عن النقض لا غير فغايته انه سلامة عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا فلا يوجب لاقتضاء ولا علة بدونه والعكس ليس شرطا في العلية لوجوده لعدمه في الباب واجيب بان غاية ما لزم من بيانكم ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحاد كالحمى المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس في الانفراد وهذا غير واف فان مقصود الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

كيف يكون في الاعلى الا اقتضاء والعلية وهل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العامان فيحتمل ان يكون كل منهما خاصة اضافية فلكل دخل في الاختصاص فعند الاجتماع يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شيء اذا اثر كل من اجزائه ولو حين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء اصلا للمباين فافهم وقد يقال مقصود الامام ان العلة شروطا معتبرة ولا يدل الاعلى واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكر وفيه ايضا شائبة من الخفاء لانه لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشروط نعم يجب في نفس الامر كما ان النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها فكذلك الدوران يجوز ان يكون مسلكا وان لم يدل على الشروط فتامل قال المثبتون للعلية اذا وجد الدوران

ولا مانع من معية او تاخر او غيرهما حصل العلم بالعلية والقائل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب انسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى يعلمه الصبيان ثم قد يتوهم انه اذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علما ضروريا كالتجربيات والحدسيات قال ولا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادي قد لا ينطق دفعة بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بالعلية عند ظهور انتفاء الغير من انحاء الملازمة فليس الدوران نفسه دليلا ومسلكا بعبارة اخرى ان اريد ان الدوران مفيد عند عدم المانع مفيد عند انتفاء الموانع كلها فمسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التاثير فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد معينا او مبهما منعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قدح في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده فان الاطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا اشيء عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع ان الدوران في المضائف اتم واشد ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادته مسلم لكنك قد علمت ان من الموانع فقدان التاثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تامل فتامل فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير نافع وان اريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علته ماذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتامل واعلم ان حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفاءه في غيره واما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدار ليعلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال فيجوز ان الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فاسلم ثم

اعلم ان الحنفية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التاثير الذي هو الملائمة عند الشافعية وباهل الفقه من اعتبر التاثير وعلى هذا فالسبر والاخالة كذلك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى ما لا مناسبة له اصلا فلم يوجد حتى يعتبر باهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه يوجه حسن لو تحمل عباراتهم ذلك فانقلت كيف نفيتم من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه يثبت الحكم الى العلامة كما في الدلوك اجاب بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلوك يضاف اليه وجوب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الا مجازا والكلام في علة الحقيقة تكملة للحنفية قالوا الوصف الخارج عن الشيء احترز عن الاركان المتعلق بالحكم اما مؤثر فيه وباعث عليه وهو العلة وقد مست فيما سلف او مفض اليه بلا تاثير فيه وهو السبب وقد يطلق مجازا على العلة ايضا او لا يكون مؤثرا ولا مفضيا فالشرط ان توقف عليه ان لم يتوقف فعلامة ان يكون له

والاعتصاء فهو المسمى بالعلامة كما قال فخر الاسلام ثم كل سبب طريق الحكم ونفض اليه تتخلل العلة بينه وبينه اي بين الحكم وبين السبب

فانه تتخلل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا افضاء اصلا فان اضيف اليه العلة بان يكون هو حاملا للعلة المؤثرة في الشيء فهو السبب في معنى العلة

كسوق الدابة فوطيت آدميا فالمولى السوق لم يؤثر في التلف وانما هو الوطي وهو مضاف الى الراكب لكونه ملجئا اليها الذي هو العلة اضافة اليه فيكون سببا في معنى العلة فان قلت كيف

يكون التلف الحرام سببا منه وكيف يكون هو بمنزلته مع انه مباح قال السوق بشرط السلامة هو المشروع لا المطلق باي طريق كان

فيجب الدية لكونه مباشرا لما هو في معنى العلة فوجد التعدي منه في اتلاف نفس معصومة فيجب ضمانه لا الاجزية المباشرة اي لا يجب ما هو جزاء المباشر

اي الفعل كالحرمان من الميراث لكون التلف قريبا ونحوه من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة على القتل

العمد العدوان سبب للقصاص فانها مودية اليه بواسطة ايجاب القضاء وتمكن الولي فيكون سببا تتخلل العلة لكنه ليس القضاء سببا

لا ضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا والفعل الولي لانه لا يعتد به فلم يبق الا الشهود واذا كانوا كاذبين فهو سبب في معنى العلة

فعليهم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء محل التلف لا القصاص اي لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة

والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتص منهم اذا قالوا تعمدنا الكذب فاما اذا قالوا اخطأنا والاولياء المقتول

يدعي التعمد يحلف فان حلف يقضي بالدية المغلظة في ماله والشافعي انما حكم بهذا مع انه لا ينازعنا في هذا الاصل لان السبب المؤكد

بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لئلا يجترئ الناس على القتل واذا لم يعد لانحسم

من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فانه حكمة الزجر وينفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لانه لم يتأكد

بالقصد الكامل ودفع قوله بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب

وان تأكد بالقصد الكامل وله ان يقول المعتبر المماثلة في المقصد وهو يحصل من الفاعلين على السواء بل الوجه … قال الشافعي …

فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان اضيف اي لم يضف العلة اليه فهو السبب الحقيقي كالدلالة على مال … للسارق …

بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس كالفاعل المختار وانما الدلالة … السرقة … اختيار السارق

واختياره ليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل … لان الدليل ليس كالفاعل …

لا يشترك في الغنيمة … العسكر المسلمين على حصن … المجاهدين … فليس الدال

حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد … الوديعة والصيد

فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد حيث … المودع للوديعة المسروقة والمحرم … المقتول … لان …

الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة … واما المحرم

فبالاحرام لكل مباشر لجناية الوديعة الى التلف فيجب … ودل عليه … الدال على الحرم

المحرم لان الصيد كان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان … جناية … فينبغي ان لا يضمن المحرم

الدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لا لانه جناية على صيد الحرم وجناية المحرم على صيد

مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه اليه ما اورد كما اشار اليه … وان الاجنبي الدال للسارق

التزم بعقد الاسلام ان لا يدل … كما التزم المودع بالاستحفاظ … المحرم بالاحرام … ترك هذا الملتزم … افضى الى

اتلاف مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال ههنا كما لجريان دليل المحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال فههنا كان لزوم للحفظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والا لم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شئ فتلزم الاثم لا الضمان فانقلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال وفتوى المتاخرين بتضمين السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضى ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان يأخذ من الآخذ لتوى المال وتضرر المسلمون تضررا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس هو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا تحقق الشرط صار علة حقيقية موثرة في الحكم بخلاف السبب فى معنى العلة لانه لم يوثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميزا من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العقد للبر فان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا صلح لان يترتب عليه الجزاء ظاهرا كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت لفوات المحل خلافا لزفر الامام فعنده ليس له شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر بقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمرة هذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم لفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط فحقيقي عقلي كالحيوة للعلم وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب بعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عنه للجهل دفعا للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكأنه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعلي للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت امرأة او هذه فهي طالق او معنى بان لا يكون هناك نص مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي كالمرأة التي اتزوجها او كل امرأة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بجملة او النكرة الموصوفة بجملة يفيد ان عرفا ولغة المعنى التعليقي الذي يفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب اتزوجها لان الوصف عند الاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلية اي لذات العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين للاضافة فترتب عليه ما يترتب على العلة وسموه شرطا فيه معنى العلية ووجه التسمية ظاهر كشق الزق فسال منه ما كان فيه وحفر البير في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان وسيل الثقيل الذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعا وبالشق زال المانع طبعي لا يصلح لاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

الا اذا اغفله المرور هناك فانه حرام فيصلح لاضافة الجناية اليه فلا تعدي ههنا الا في ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان
اليه فيضمن الشاق والحافر ما تلف بهما وفي شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد شاهدان على حلفه بالعتاق مثلا عند دخول الدار وآخران شهدا بدخوله الدار
الذي هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد الحكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء
باليمين لا ينقض لانه كان بظاهر حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود لانهم
متلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم مضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هي اليمين فالاتلاف
من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفسرة اختلفوا
فطائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انهم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى
لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى لنا انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدي
واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي عند ظهور الحجة عنده
فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس اداؤه تعديا فالتعدي الا من شهود الشرط لانهم شهدوا شهادة باطلة
وارتكبوا الكبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص اذا رجعوا لانهم متعدون بسبب التلف اليهم ولا يلزم على
على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع
شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد وينقطع الاضافة
عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذهب عليك ان الزنا ليس سببا صالحا للايجاب
الرجم الا حال الاحصان فتعدى منهم فانهم يستلزمون الضمان قالوا العلية ههنا وان لم تكن صالحة للايجاب الا انها صالحة لقطعه عن الشرط
اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود اقول في الجواب ماذا ارادوا بالعلة
ان اريد القضاء فجعله فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما في التحرير والتوضيح فبعد انه علة الحكم بالوجود اي وجود
الشرط لا علة للهلاك فيه ان المجبور شرعا كالمجبور طبعا فهو بمنزلة المكره قصدا كالواقع في البير وهو كما ترى فالاولى انه مورد
لما وجب واداء الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكروا لزم انتفاء الضمان مطلقا على الشهود
اذا رجعوا لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد
به اليمين فجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشروع لا يصلح
متلفا بالتعدي اصلا وايضا منقوض له بقوله ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهدوا بالعشرة
اي بانه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية اي فاذا هي ثمانية ارطال ضمنوا عنده رضي الله عنه لان القضاء بعتقه على
موجب شرعي لقيام الحجة ظاهرا بلا تقصير منه في تعرف الحق لانه اي تعرف الحق انما هو بعد الحل والحال انه معتق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء
في العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول دون التيسير
غيره وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تعديا والضمان لا يكون الا بتعدي فتعين الشرط اي شهادتها
لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود فيجب ان ينقطع عن جانب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما
باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وكالطهارة للصلوة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا
قسموا اولهما شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام
فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يؤخذ في مفهومه الوجود عند الوجود اللهم الا ان يجدد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر
وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب
شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى
يسده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب لسيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القفص والاصطبل
فطار الطير او فر الدابة لا يضمنهما الفاتح لكون الطيران والفرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعهما
الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسيلان المائع بالشق فيضمن الفاتح ولان فعلهما هدر شرعا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخلا البتة في الطيران والفرار
وهو اي الفرار وان كان طبيعيا لهما للتوحش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل واذا لم يكن طبعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه هدرا
شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كمن ارسل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة
الارسال الى المرسل وكمن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان هدرا مما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او ند الدابة لم يضمن
وفيه ما فيه اذ مداخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس لوحشته الطبيعية ادون من اجبار القاضي في الحكم
بالقصاص بشاهد الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذهاب من هذا المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد ومسئلة ارسال الدابة على الطريق فيها الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكنا
فالقصور من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس وما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فهذا الحق العادة والخارجة عن اختياره بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس واهدر اختيار
ما لا عقل له لانجباره انتهى واما العلامة فتمثل بالاحصان وهو علامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واما
اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لنا التوقف بلا تاثير ولا افضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحصان الغير الصالح للعلية لعدم تاثير فيه وافضاء اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
لو تم فانما دل على ان الاليق بمذهبنا كونه امارة لا انه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء لما يكون موثرا في الحد والاحصان ليس كذلك وهو عبارت عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح والعقل
ليست تلك الخصال موثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير هذه الحالة ومن ههنا
اي من اجل ان شهادة الاحصان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا لانهم ما كانوا اتوا الا بالثناء والذي يشيده ما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الثناء اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير متعد
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط ما يمنع
ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلنا ذلك
الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويبطل عليتها لا الشرط مطلقا كشرط الصلوة فانه قد يتقدم ايضا ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليقي ايضا ويتاخر ظهوره كالتعليق بكون شيء ده عشرة ارطال فانه متقدم موجود من حين قيده ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كون قيده عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على خطر والشرط لا بد ان يكون
على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعتق الا من حين العلم بالقيد فالاوجه ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان
التعليق على المعلوم تدبر **فصل** التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد انكاره
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو الابطال تحمل الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة
ابي الحسين الموجبون قالوا لولا التعبد بالقياس واجبا لخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا نحو
والقيل لم يوجد العمومات كذلك قلت لم يبق الوجوب العقلي اقول ان قيل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلا تعميم الاحكام كل واقعة والا لم يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظاهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في
فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الراي والا خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد لم يخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك بمن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل
المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مامون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مامون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان الطرق المصالح الاكثرية الواقعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا فينبغي ان لا يترك كيف يترك راجح الصواب اكثر تصرفات العقلاء لفوائد
مستيقنة بالاستقراء ثم ليس لهم منقوض بظواهر النصوص فانه غير طريق مامون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو للنظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشرع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار



الاحكام كذلك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق
القليل دون غاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية
بين القتل عمدا وخطاء في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني
اكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات
فيه ويجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفته ايانا
معنا في الاسلام فيقف الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز استحقاق
احكام المختلفات فافهم وقالوا ثالثا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
وكل ما هو كذلك فهو مردود اجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لولا لانتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني
وينعكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
الى المقدمة الاولى ايضا وقرره التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برأيه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة ويتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
عند غير الله ففيه اختلاف بصريحها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند الله
وان استلزم بنظر دقيق حتى نضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شيء من شيئين جوازا عقليا وان لم يكن
وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما نضم اليها كما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين
الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كاشف عما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم مسئلة
ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداود الظاهري والقاساني والنهرواني فانهم وان جوزوا
التعبد به عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني
انه واقع اذا كان العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون
بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا
لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وههنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد
لا ينافي وجوب التعبد به عقلا اذ الشيء يجب ولا يقع فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول معنى وجوب التعبد عنده انه
يجب على الشارع او منه نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب بلزوم قطعية الوقوع ومنافي اللازم
مناف للملزوم فلزم التنافي فالاوجه في الجواب ان القطع بالوقوف عنده بالعقل واما السمع الدال عليه فظني يعني انه لم ينقل ظنية الدليل

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي ثانيا او لانا اقول القياس حجة لحكم شرعي ومنتج اياه وكلما هو كذلك فتعبد به واقع
لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب تحصيل العلم ايضا فرض واما الحجية فلافادة التصديق بالحكم الشرعي ولذلك اي لاجل انه يفيد
للتصديق اثبته الحكماء لاثبات بعض مطالبهم بيد انه ان كان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان شرعيا فشرعي اي فالفرع
شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه قيل المراد ههنا الاتعاظ لا القياس لانه كان لمعنى
ان الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى قلنا ايضا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج
الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال الرب تعالى وانتهى الى نظيره في مناط في المثلاث وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار موضوع
لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه والمرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
انا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الابصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ
وهذا المعنى في غاية اللطافة وفي البلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا ايدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف
الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود المسبب فيجب في
كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي وهذا هو التقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول قد اورد بالتلويح ان هذا
انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي علة التامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
لوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب اقول في الجواب لو صح هذا اي عدم ايجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه المداخلة في الجملة
لصح ثم كالفاء في الجزاء لان المداخلة في الجملة لا ينافي التراخي فان المعلول يتخلف عن العلة الناقصة كثيرا ويكون بين ليس له نوعية
فوق الجدال ان يقول هذا قياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيها ا[illegible] ية الا انهم وضعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد وما لا يجيئ لنفي الجنس لم لا يدخل الا على المضارع وهكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك
فالفاء وان كان لا ينافي التراخي فيفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الآخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
لهذا توهم ارود الملص بالتابع الايراد عن اصله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
لغة كما في شرح الرضي للكافية ثم اما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعدية وهو يتحقق
في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا ايضا ويكون الامر للحاضرين فقط فلا يجب التعدية علينا [illegible] ثم كون الامر للندب وللمرة
الحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليه اما الاول لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات
واما الثاني فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمالا ناشيا عن دليل وبعيد في العرف كلا احتمال فلا ينافي
وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة لو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص ما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيدا بعيدا عرفا كلا احتمال ويغضب العرف لمبدأه الى ما يكره
فافهم ولنا ثالثا حديث معاذ وقد تقدم انه يدل على الاجتهاد بالرأي واورد عليه ان الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس

بل يجوز ان يكون بنحو آخر كالاجتهاد في تاويل الظاهر او الخفي او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب
والسنة وح لا اجتهاد الا بالقياس ع على التنزل فهو فرد له وداخل فيه فالاجتهاد بعمومه متناول اياه ولما كان لقائل ان يقول انه
خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طمانينة وهو اي الاطمينان فوق ظن الاجتهاد ولا تعين
بالمعنى الاعم المذكور وبمثله يصح اثبات الاصل فتامل وهذا ايضا يرشدك الى ما قلنا ولنا رابعا تواتر عن الصحابة رضي الله
تعالى عنهم المجتهدين العادلين العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل اي تفاصيل اعمالهم احادا فان القدر مشترك
متواتر والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجيته والعلم به فهذا استدلال بالحقيقة بالقاطع الذي كان عندهم وعلمهم
شائعا ذائعا دليل عليه وايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة فيه والترجيح فيه عند المعارضة من غير نكير من احد والعادة تقضي
بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا من
غير نكير واشار الى دفع ما يورد ان الاجماع ان كان سكوتيا فلا يفيد الا الظن ولا يغني من الحق في الاصول شيئا بانه علم ضروري
بان الكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس
افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لاقاتلن من فرق بين
الصلوة والزكوة رواه الشيخان فرجعوا اليه وسلموا قياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس وورث ذلك الصديق ام الام دون ام الاب
قيل في التيسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التي لو كانت هي الميتة وورث هو الكل واشركهما في السدس على السواء فاخذ بقول
هذا القائل وفي شرح السراجي القائل ام الاب وهذا لا ينافي ثبوت الحديث وسماعه رضي الله عنه من محمد بن مسلمة كما لا يخفى وورث امير المؤمنين
عمر المبتوتة المطلقة في مرض الزوج الفار بالراي ورجع ذلك الامير في قتل الجماعة بالواحد الى راي امير المؤمنين علي حين قال ارأيت لو اشترك
نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ان
اتبعت رايك فسديد وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي فقد جوز العمل بالراي وقاس امير المؤمنين علي الشارب على القاذف في الحد
واجمعوا عليه كما تقدم وكرم الله وجهه اجمع رايي وراي امير المؤمنين عمر في ام الولد وقد تقدم وقاس ابن مسعود الذي امر الصحابة بالتمسك
بعهده موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها كما تقدم قصته واختلفوا في توريث الجد مع الاخوة بالراي روى الامام ابو حنيفة في
مسنده عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه قال امير المؤمنين عمر حين شاوره في الجد مع الاخوة انه قال ارأيت يا امير المؤمنين لو ان شجرة
انشعب من الغصن غصنان ايهما اقرب الى احد الغصنين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو ان جدولا انبعث
منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايهما اقرب احد الساقيين الى صاحبها ام الجدول ومقصودهما توريث الاخ مع الجد قياسا
على توريث العصبات الاخرين بجامع القرب في القرابة والشجر والجدول تمثيل القرب القرابة لا انه القياس حتى يرد عليه انه ليس من القياس
المتنازع فيه وصح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانظر
تشديده حين مخالفته هذا القياس فافهم وذلك اي الاحتجاج بالقياس اكثر مما روي في المطولات من كتب السير علم انه كان في
هذا الدليل شبه لاولي التلبيس قد اشير الى اندفاع بعضها ونحن نذكر جلها مع حلها فمنها لا نسلم ان احدا من الصحابة قاس وما نقلتم اخبار احاد
لا يفيد القطع فيجوز عدم الصحة ومنها ان ما نقلتم عنهم لا يدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص جلية او خفية

لم يذكروها فيما فاتنا انه سلمنا ان فتواهم للقياس لكن الاقيسة جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بجميع الاقيسة والجواب عنها
ان المنقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبار احاد الا ان القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس وكون عادتهم ذلك متواتر
يحدث العلم به بكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا بتكرر عملهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة
للناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا الضرورة العادية قاضية بانه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لاظهروا وانكار هذا
مكابرة وما نقلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس والى هذا كله اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر
فساد ما في المحصول ان الغاية ان النقلة عشرة او عشرون لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
ظنية عملية يكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عدد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان وامير المؤمنين علي
وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بمعاداة من اتخذ قولا مالناس من خالفه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر
السكوت في وقائع كثيرة لا يحصى لا يكون عادة الا عن رضى لا سيما فيما هو اصل الدين فهذا السكوت سرا وعلانية من كل احد في كل واقعة والتزام
احكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الاقيسة يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اخلاقهم
الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخالفون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المعاداة الى الخلفاء الراشدين
بمخالفة ما اتخذوه مذهبا حماقة عظيمة فانهم كانوا الين للحق ومن تتبع التواريخ والسير علم علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا واذا
لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجعوا مدة عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا
معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل والتكلم معا ففيه ان المقصود انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لانه لا تحقق
اجتماع المجتمعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا مع ان ههنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس بغتة حين خرجوا له
فتامل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علما على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون اذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة [illegible] فاصابة الحق بآرائهم اكثر واقوى من
اصابتنا فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن وهم سواء لان الله عليهم سيان
في اتباع الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت [illegible] بان اجلة
الصحابة ذموه والمذموم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يجعل نقضا ايضا على الاستدلال بالاجماع فمن قول افضل البشر بعد الانبياء سيد الصديقين
بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برأيي [illegible]
من الباب في شيء فانها انما نفى القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الرأي والقياس مطلقا ومن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن [illegible] انت لا يذهب عليك ان لا اثم فيه الاصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب النار وهذا الاثر نفي قياس صاحب السنن وعن اميري المؤمنين علي وعثمان لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشئا عن الراي وهو كذلك لان وضع حكم
ابتداء لا يصح بالراي اصلا ولا يلزم منه استعمال الراي في مماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو خفي بعد بل لعله لقوم لم يصلوا الى درجة الاجتهاد في
بالقياس عن ابن عمر السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وهذا لو تم فانما يدل على
ان الراي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المعقول محمول على صحيحة فيما لا يصح كالمعنى الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على
ما يقدح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالراي واستدل بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل
احادا من ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العلل للاحكام مثل ارايت لو كان على ابيك دين في اجابة اجزاء حج الرجل
عن ابيه او ينقص الرطب اذا جف حين الجواب عن من سئل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل
انها من الطوافين في تعليل طهارة سور الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل الماء
اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالوقوع في الماء وقيل في الاعتراض عليه غاية هذا الدليل في المنصوص العلة فلا يتم
في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا لجواز ذكر العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتأمل فيه فان فيه تأملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه
من علم عادة التعليل للعلل معقولة علم التصحيح للمساواة ايضا وهذا المسلك فانه يفيد شيئا علم ضروري بالتجربة والتكرار ان الاحكام منوطة
بالمصالح كالتجربيات فتأمل المنكرون قالوا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى
يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لا انعدام تفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بمثله
فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين فما هو جوابكم هو جوابنا اقول لعل المحمل للنهي ان المنع عن التسوية بين الثلثة والتخيير في العمل لا مطلقا
عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان لواحد وفي زمان آخر لآخر وفي زمان
آخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الجميع كلها في زمان مع احد فافهم وتأمل مسئلة النص على العلة يكفي في ايجاب
تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه القفال
لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعند ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط لا الامر والجمهور من
اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب
لا تأكله لبرودته يفهم منه كل احد نهيا عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم
الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون
بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن بل القياس
فانه اذا تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعا فافهم ولنا ثالثا انها حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار
عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقا ففي غاية التعسف

لان الكلام فی العلة المتعدیة بعینه ان الکلام فیما لا یدل القرینة علی الاختصاص بل یکون الظاهر فیه التعدیة

کقول الطبیب فاذا فرق الاختصاص خرج عن محل النزاع المنکرون قالوا اولا لو ثبت ایجاب التعدیة فعن دلیل و لا دلیل علی الوجوب وهو الامر والاخبار
ولم یوجد شیئا منهما قلنا لا نسلم انه لا دلیل بل ثبوت الحکم من الشارع من الدلیل وههنا قد ثبت بالتعلیل و لا نسلم ان الدلیل منحصر فی صیغة الامر
او الاخبار به وقالوا ثانیا لو صح وجوب التعدیة من الشارع لتوقف علی شرح القیاس لزم عتق کل اسود عند قوله اعتقت فانما لسواده لعموم العلة
قلنا لا یلزم من حجیة ایجاب الشارع علی غیره من العبید حجیة ایجاب احد علی نفسه یعنی سلمنا ان نفاذه عتق کل اسود لکن لا یلزم لزومه بخلاف
حکم الله تعالی فانه والی جبار علی الاطلاق اللهم الا ان یکون العموم بالصیغة بان یکون الصیغة دالة علة حقیقة او مجازا فان الشارع انما اعطاه
ولایة الاعتاق وجمیع التصرفات الانشائیة بلفظ الصیغة الدالیة علیه وهو ممنوع فلا یلزم العتق فی غیر غانم من السودان لعدم موجبه وهو
اللفظ الدال علیه مطابقة حقیقة او مجازا علی ان للنظام ان یفرق بالمنطوق والمحذوف فیقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف
وههنا اللفظ وان عم جمیع السودان لکنه محذوف وفیه تامل قال البصری العلة فی التحریم یدل علی ان الضرر منها فانما وجدت
وجد الضرر ودفع کل ضرر واجب فیعم التحریم جمیع محالها بخلاف فعل کل خیر فانه لیس واجبا والعلة للمقارنة للامر انما یوجب الحرمة
فیکون کل محالها خیرا ولا یلزم الوجوب منه قلنا ایجاب کل شیء حرمة ضده ای موجبه فترکه ای ترک الواجب کالنهی یکون مشتملا علی
ضرر یجب دفعه فوجب بالعموم تدبر فانه دقیق الا ان یفرق بما بالذات وما بالعرض فالاولی ان یقرر منعا وبان لا نسلم ان کل فعل
خیر لیس بواجب بل الامر کالنهی فی دفع الضرر وطلب الخیر فافهم مسئلة الحنفیة قالوا لا یجری القیاس فی الحدود خلافا لمن
عداهم لاشتماله ای الحد علی تقدیرات لا تعقل بالرای کالمائة والثمانین هذا دعوی من غیر دلیل والخصم لا یقنع علیه بل یقول عدم معقولیة
التقادیر ابتداء مسلم ولا یضر وا ما اذا عجز [illegible] عرف علیه فمعقولیة التقادیر رایا بالتعدیة لیست ممتنعة بل واقعة ثم اشار الی دلیل
آخر لهم بقوله ولو عقل التقدیر [illegible] الشبهة الثابتة فی القیاس [illegible] فلا یثبت لقوله صلی الله علیه وآله واصحابه
وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات رواه فی بعض السنن [illegible] هذا ایضا غیر واف فان [illegible] الدارئة هی الشبهة فی تحقق السبب والحدیث
محمول علیه [illegible] الحد کیلا یثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب الشهود علیه ونحو ذلک
للاسقاط [illegible] بدلیله غیر مانعة عن وجوب العمل کیف ولو کان مطلق الشبهة [illegible] لما وجب الحد
[illegible] اخبار الآحاد فیما قال المصنف ان اخبار الآحاد مثل القیاس فی عدم الاثبات فلما ینتقض بها
[illegible] الروایة عن الامام [illegible] اثبات الحد بخبر الواحد وکذا لا ینفع الجواب بان خبر الواحد لیس فی دلالته واثباته
ضعف وانما الضعف [illegible] القیاس فان الضعف فی اصل الدلالة لانه لا یعم جمیع صور النقض ولان الفرق بین الضعفین
تحکم فان کلیهما یوجبان [illegible] عدم الثبوت والا لهم المثبتون قالوا لا ادلة الحجیة ای حجیة القیاس عامة لجمیع الاقیسة فی حد وکان او
غیره [illegible] القول [illegible] الاقیسة قلنا لا نسلم انها عامة بل مخصصة بعدم المانع فانه تخصیص عقلی کیف وقد مر الشبه ومافی الحجیة
فالقیاس الغیر المشتمل [illegible] والقیاس فی الحدود من هذا القبیل لان التقدیر مانع وقالوا ثانیا حد فی الخمر من
الصحابة رضوان الله تعالی علیهم بقیاس امیر المومنین علی کرم الله وجهه ووجوه آله الکرام کما مر قلنا لم یحد فی الخمر بالقیاس
بل بالاجماع المزیل لشبهة القیاس ولا یلزم منه ای من الجواز بالقیاس المزال شبهة الجواز بالقیاس مختلفا ولا یذهب علیک

مافيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه هذا الجواب فانه قد عمل بالرأي التقدير وثانيا ان الاجماع
انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن مزال الشبهة اصلا وانما زالت الشبهة بعد تقرر الاجماع فعلم
بعد الاجماع ان الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود على انه كان الحد عليه باجماع ادلة سمعية عليه عندنا
ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المؤمنين علي بحضرة امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد
ان التعبد به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما يثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدي والنعال والعصي حتى توفي فكان
ابو بكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وعلى المفتري ثمانون فاذن لم ان تحديد ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان اخذ باشارات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا زادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعا
للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين محل عدد بحسب الزمان
ويؤيده ما روى البخاري عن السائب بن يزيد قال كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر
من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا واردیتنا حتى كان آخر امرة عمر يجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين كذا قالوا ثم الكفارات
كالحدود في الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لا يجري القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولا يهتدي اليه العقل ولانها مندرئة
بالشبهات وفي القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجري فيها العموم ادلته مسئلة لا يجري القياس في العلل والشروط على الاطلاق انه لا يثبت بالقياس احد اوصافها العلية كالجنسية
في ربا النساء وصفة السوم في نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها
كجواز التيمم ابتداء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل انما — القياس تعدية
حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية في العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم وشرط عليتها
لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية
نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اظن والذي يدل على
ان هذا الحبر الهمام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد انا نقول ان هذه الامور لا يثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة الحكمة منضبطا والا فمظنته
وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
الحكم الحكمة منضبطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في الفرع الا كونه علة او شرطا
لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والادلة الاعتبار وكذا عمل الصحابة به غير تلفظ
بصورة دون صورة انا نذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انه حرام

على انت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شيء لحكم
على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال المصنف الحق
انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التاثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التاثير في التعليل للاحكام
شرطه ههنا ايضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسالك مسالك على كل تقدير الا انه لا الحاق عند
الآخرين لاستقلال المسلك فانه لا بد في المقيس من مناسبة يكون لها علا من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المؤمنين على السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس الردء
على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه هتك الدين والثاني فيه هتك المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه
على المحدد للقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك مثلا فليس منه
لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد ههنا من وصفين احدهما
اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققها في القتل
بالمثقل والاكل عند الامام الاجل هذا التعميم لما ورد به النص بتحقيق المناط فتامل تقسيمات للقياس اما عند الشافعية فباعتبار القوة تقسيم الى قياس
جلي وهو ما علم فيه الغاء الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ به ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق ما عتق رواه
البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم للتنقيص بملكه وخروج العبد من ان يتصرف فيه سيد بعضه ان يبيع والامة فيه
مساوية للعبد فيعدى الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدها من القياس يكون هذا قياسا والا لا والى قياس
خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه الغاء الفارق وانما قصاراه الامر الظن ولذا اختلف فيه فنفي التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
الانام وقيل القياس الجلي قياس الاولى بالحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراق مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي
الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها
كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد كقتلهم
على قتلهم به اي بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطائين وهو دليل القصاص
فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان متلازمان فيما بينهما للجناية العلة
لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وحدها ووجودها وجب القصاص فالمذكور لازم للعلة لا العلة نفسها والى
قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى امر آخر كالغاء كون
المفطر مجامعا في ايجاب الكفارة فانها يستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية
والذنب وانما هي افطار الصوم عمدا فيجب الكفارة بعد الاكل ايضا واما الحنفية فباعتبار القوة اولا قسموا الى قياس جلي وهو ما يتبادر

اليه الذهن في اول الامر والى قياس خفي منه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا
ما يراد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالسلم اي كنصه وهو الآية والحديث
اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازي الشافعي
ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لي
خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا للاعادة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على
جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسهما والقياس يقتضي ان
لا يطهر ابد البقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه نجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم
ثم هذه الضرورة امارا جعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفي فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعي
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يرد المراد به رضي الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسنه
والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بهما ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد ما ذكرنا فهو حجة عند الكل
فليس هو امرا يصلح النزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس وجه عارضه وهو اي الاستحسان ان كان
قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت
لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل
قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن
المدعاة من البائع فكل مدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لعدم ... واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجارة
اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي التسليم بالقدر من الاجرة ... المؤاجر وهو يدعي زيادة الاجرة وينكر مستاجر
فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض ... ثم ... وايجاب يمين البائع في ضمن
ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذي مر فقط لا ... لان المشتري لا ... والاثمان فوليس في
صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا ... فالقياس ان لا يجب الكل ... التحالف لا يتعدى
اليهما اي الى الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين ... عليه ... من المشتري ... الدعوى فيكون
المشتري ايضا مدعيا فتامل وجوابه ان بينة المدعى عليه ايضا قد تقبل اذا كان ... الا ... السيد ... مقبولة
مقدمة على بينة المدعي هذا غاية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلام ... زيادة الثمن ومدعى عليه
من جهة المشتري المدعي التسليم لكن المشتري فيجب عليهما ... ان النص ... قبول عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ... القياس ... اليمين ... هذا النص
وانما يلغى بحديث التحالف لو كان في قوة ... حتى يصلح معارضا مخصصا لكن ... خبر واحد ...
صحته ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري ... فليس ... الاستحسان الى ما ...
لكن لم يكن فيه فسا خفي والى ما ظهر صحته في بادي الراي والاستحسان ...

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بان يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده في بادي الرأي وخفي صحته وذلك بان ينضم اليه معنى
يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذي قوي اثره مقدم على اول الثاني وهو القياس الضعيف الاثر وثاني الثاني وهو القياس الخفي
الصحة مقدم على ثاني الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمي فالقياس علته جلية من القياس الاول والاستحسان هو اظهر وذلك
لضعف علة القياس وهو اي علة القياس في التذكير باعتبار تاويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة في السور ولا يوجد
هذه العلة في سباع الطيور اذ يشرب بمنقارها فيخالط في الماء دون اللعاب هو عظم طاهر فما لاقى الا طاهرا وملاقاة الطاهر لا يوجب
النجاسة فكان كسور الادمي وهذا اقوى لان تاثير ملاقاة الطاهر في ابقائه طاهرا اشد واقوى قيل ما يقع منها اي من سباع الطيور
على الجيف سوره نجس لان منقاره لا يخلوا عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيصير نجسا لمخالطة هذه النجاسة واجيب بان عادتها
دلك المنقار بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فلهذا اي شبهة وقوع اثر اللعاب فيه ايضا حكم بكراهته
عنده وعندنا [illegible] ثاني الثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يؤدي بالركوع في
الصلوة لظهور ان المقصود من ايجاب هذه السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين ولذا صح التداخل فيها اذا
قرأت آية السجدة مرارا في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم تادي المامور به بغيره فان الركوع ليس بمامور والاستحسان
ان لا يجوز [illegible] الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا [illegible] الجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان
فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة لطلب تخصيصه فيكون كل مطلوبا بالذات قال الله تعالى واركعوا
واسجدوا فامتنع تادي احدهما في ضمن الآخر والآفات مقصود الآمر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما ايتم
عند قراءة [illegible] وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتاد بالركوع خارج
الصلوة [illegible] خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم يتاد بالركوع من ركعة السجدة آية قرأت
في الاولى لانه [illegible] في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصارت كالصلوتية
[illegible] عنها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم واقرأ باسم ربك في صلوة وبلغ
[illegible] ان قرأها في غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة يكون في آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت
[illegible] فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط
بالا[illegible] اي قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
[illegible] ليس مقصوده التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء [illegible] ما قدمه وانما ذكر نوعا منهما وانما ذكرها
اشارة [illegible] كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا ناخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي
القوي [illegible] القياس الجلي الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه [illegible] القياس قويا [illegible] للعدول عنه للاستحسان الذي ليس بحجة
[illegible] مشتركة للاستحسان بل هو واجب الترك [illegible] فقط لا يشاركه فيه غيره ولا مشاحة فيه
[illegible] باعتبار القوة القياس والاستحسان [illegible] والقياس قوي والاستحسان ضعيف او بالعكس اي

الاستحسان قوي والقياس ضعيف ولاريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح
واما ترجيح القياس في الاولين اي اذا كانا قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لا دخل للتبادر في الرجحان
اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه بالتقوية بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وباعتبار الآخر
غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن
فصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر
والباطن اذ لا شائبة للحجية فيه قيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان
سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا او لم يكن والقويين منهما اثرا للزوم التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل
واذا فرضنا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم

الترجيحات القياسية

لما ذكر معارضة القياس
والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على مقابله
الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وغيرها
اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت عليته بالاجماع
على ما ثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيهما اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في العلة التي لعينها تاثير
في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تاثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيها لعينه تاثير في جنس الحكم لان
الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي مما
لعينه في الجنس ولجنسه في العين تاثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تاثير في جنس الحكم والقريب من البعيد اي لما لجنسه
القريب تاثير اولوية مما لبعيده تاثير والمركب من بسيط اي ما فيه تاثير مركب من هذه الاربعة مقدم على ما فيه تاثير واحد بسيطا
والاكثر تركيبا تاثيره من الاقل تاثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان
فيه تاثير العين في العين جزءا اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزءا او قد تقدم ثم المظنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر
ينطب بالمظنات دون الحكم والظن تتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تاثير الا منها فهي باطها
وح فهي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي لانه حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم
على غيره لتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية
رحمهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وهذا هو الاظهر اذ المعتبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية
رجحوا الاخالة على الدوران ورجحوا السبر عليهما بما فيه من التعرض لنفي المعارض فهما لا يتاتى من الحنفية لانكارهم الثلثة الا ما يرجع الى النص وقيل
الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة فيه ما فيه لانه
وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت
الانعكاس في السبر ايضا للحصر وابطال ما وراء الباقي هل الجزئية فقط فكما هو ثم في المصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية
متقدمة على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين على حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لاهمية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال وقيل يتقدم هذه الاربعة على الدين لانها
اي هذه الاربعة حق الآدمي والدين حق الله تعالى وحق الآدمي مقدم ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا قتل شخص
ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام لقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني ويترك
الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا
فان القاتل هدم بنيان الرب واتى ما نهى الله تعالى عنه ثم الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا مبينا فالتسليم
الى الولي جمع بين الحقين فالدفع لهذا لا لان الابقاء حق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المتنازع
عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اي احد القياسين المتعارضين بترجيح اصله على الآخر فله اي فلذلك
الترجيح للقياس بالعرض وللنص بالذات وقد تقدم وجوهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية للمستبصر ومعول الباب اي الاصل في باب
الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية
تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر اذ بها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا
على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنية عنه وقياسنا اقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم اقوى من
الرق في اثبات الحل تشريفا له على العبد ومن ثمه اي من اجل ان الحرية موثرة في اتساع الحل يباح للحر اربع من النساء وللعبد
ثنتان فالتضييق في ذلك اي الحر والتوسيع في هذا اي العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قيل في التلويح ان
هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه فقوله حيث منع من الشريف
من تزويج الخسيس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي السند شيء فان جوازه ليس من باب التوسيع فمدفوع بان
لا خسية كالكفر وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز
الكتابية الاخرى واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر اذ الرق
من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع الامة مع طول الحرة لزم ارقاق مائه على العبد ونكاح الصغيرة والعجوزة والعقيم
جائز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز تدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة والنكاح
عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس معدله والذي حرره الامام الشافعي قوله باشدهم كما مر ومنها اي مما فيه قوة الاثر
قياس مسح الراس كالخف في كونهما مسحين فلا تثليث اقوى من قياسه اي الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فتثليث
كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه لا اثر لتاثير الركنية في التثليث لكن على هذا يفسد القياس
والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكره وقال ولو سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد حصل بالاستيعاب ومنها اي
من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اي كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه اي في الحكم فله قوة يفيد غلبة الظن كالمسح انه
موثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فلم يشرع فيها التكرار فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث والتكرار في التنقية موثر واما الركنية فتاثيرها في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فلا تعدد للدلائل فافهم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان التفرقة بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غير وعليه الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الوصول فقط ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن قوة المناسبة بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة فح يتحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اي من الترجيح الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الرأس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس اضعف الوجوه للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدد العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كلما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا والا لزم الترجيح بكثرة الادلة فلم يتفاوت تفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون اثلاثا بل يستحقان على المناصفة خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة علة لجزء المعلول نصب الشرع بالراي فهو باطل بل اي قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلل وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يقدم ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح

بكثرة العلل كما لو قيل الاخ كالابوين في المحرمية فله بهما شبه واحد ومثل ابن العم في حل الحليلة اي حليلة له وحل اخذ الزكوة منه وشبهما
له والقصاص او اقتل احد الاخوين الآخر فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وهذا فاسد فان هذه الاشباه
علل هذا الحكم فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقتضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة التعدية
كالطعم في باب الربوا يعم القليل في التفاح دون الكيل ولا اثر له اي لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير وبزيادة التعدية
لا يثبت القوة ومنها البساطة اي بساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كالطعم اي كترجيحه على الكيل والجنس في باب الربوا مع
ان المختصر والمطول سواء في البيان فان العبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها اصلا كذا في البديع

فصل في آداب المناظرة

وهي المخاصمة لاظهار الصواب احترز به عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها العجز عن اظهار الصواب
اعلم ان المستدل اذا ادعى دعواه بدليل فان خفي على الخصم مفهوم كلامه لاجمال او غرابة فيما استحق الاستفسار وعلى المستدل بيان مراده
عند الاستفسار والا بقي مجهولا فلا يكون المناظرة [illegible] بالنقل من لغة او اهل عرف او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال لفظ
على ما اراد الاستعمال حقيقة كان او مجازا والحق ما قال المصنف فان الفهم بعد البيان غير متوقف عليه وكفى للمقصود فاذا اتضح مراده فان كان
جميع مقدماته مسلمة ولا خلل فيها يوجب [illegible] الا [illegible] انقطع البحث وظهر الصواب والا يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة بل
بعضها ممنوعة فان كان الخلل [illegible] مع السند او تجرد عنه ويطالب بالدليل عليه فيجاب باثبات المقدمة
الممنوعة او كان الخلل فيها اجمالا من غير [illegible] الخلل اما بتخلف الحكم عنه في صورة فيكون الدليل حينئذ اعم من المدعى
او لزوم محال آخر فينقض [illegible] فساد الدليل فلا بد من اقامة دليل [illegible] مقابل الدليل المستدل وحاكم بمنافي حكم
[illegible] المعارضة [illegible] مقدمة من الدليل
[illegible] ينحصر في الطرفين واما
التوجيه [illegible] المنع مع السند [illegible] الاسولة الواردة [illegible] النوع الاول ما يمنع التمسك بالقياس
[illegible] مخالفة القياس للنص او اجماع الذي [illegible] على التعاليل وادرجه في [illegible]
[illegible] الطعن في السند
[illegible] او بانه مؤول او مخصص [illegible] او ترجيحه [illegible] اي بسبيل الترجيح بحيث
يتقدم على الخبر او بالمعارضة [illegible] فتساقطا ويبقى القياس سالما ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارض
لانه متعسر [illegible] المعارضة الا ان المعترض ان يرجح غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا
كالاحاد مع المشهور فان [illegible] ان الصحابة [illegible] عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس
وان كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا ترجيح بالكثرة [illegible] فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد يعارض
الاثنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان [illegible] الا كان الاخذ بالقياس تحكما فلو قال المستدل [illegible]
تمسك قياسي لم يجز والسر فيه ان الضعيف [illegible] في مقابلة القوي لكن بما يرجح المساوي عند التعارض كالعدالة
مع الاسلام فانه مرجح وهذا الظاهر على ان الدليل بالذات هو النص والقياس مرجح اياه وهذا ناظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل ضعيف

مرجح القوي وہذا غير سديد فان كل دليل [illegible] بنفسه حجة لا يحتاج غيره بل الحق ان الدليل اثبات القياس والخبران المتعارضان [illegible] قطعا
وقد مر ما يكفي للمسترشد وعلم ايضا ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفته لنص سالم عن المعارض كيف وبالمعارض يسقط ہذا وہو فلم يبق
مخالف حتى يفسد اعتباره تدبر مثاله ما يورد من قبل الشافعي الامام على حجة الحنفية [illegible] التسمية عامدا او الذابح مسلم ذبح التارك للتسمية
وقد من اہله وہو من له ملة في محله وہو المذبوح الحلال فيحل به المذبوح كالناسي في تركها يحل ذبيحته فيقال ہذا القياس فاسد الاعتبار
لقوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية فيجاب من قبلهم بانه ماؤل بذبح الوثني بقرينة قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المومن يذبح
على اسم الله سمى اولم يسم قال العيني في شرح الهداية المحفوظ سمى اولم يسم بالم يكن متعمدا او على ہذا التقدير حجة على ما [illegible] قلوب المعترض معارضة
خبر الواحد لعام الكتاب فلا يصلح ہذا الخبر معارضا الا بعد [illegible] اثباته حتى يتم دليله [illegible] بان قياسي ارجح من قياسك
لان قياس على الناسي المخصص للنص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا والقياس على المخصص متقدم على العام ومخصص اياه قطعا
ثم ان يقول خطاب للناسي لان الفهم شرط فلا مخصص فالقياس انما [illegible] تخصيص للعام بل العام قطعي كما كان ثم
[illegible] الاعتبار قالوا فان ابدا المعترض الفرق بين العامد والناسي [illegible] العامد [illegible] ترك [illegible] بخلاف الناسي فانه [illegible]
فلا يصح القياس ليس له ذلك لانه انتقال من بحث الى آخر ومساعدته في [illegible] انها لا تسمع اقول يجوز ان يكون الفرق سند المنع
الارجحية لانه موقوف على الاجماع على العلة المذكورة مطلقا وہو [illegible] بل العلة [illegible] مع عدم التقصير فاذا لم يكن القياس [illegible] الاسناد في قوة
ان [illegible] بان ليكن بتقريره ما انقطع تقرير كل دليل ثم انه انتقال ممنوع لانه [illegible] بما اعترض [illegible] على المقصود وہو ارجحية القياس فان الفارق [illegible]
[illegible] فيما نحن فيه الارجحية فتامل النوع الثاني في ان اعتراض ما يرد على حكم الاصل [illegible] على خلافه لانه غصب لمنصب المستدل
[illegible] بحجة ولم يظهر الى الآن وجه امتناعه كيف وليس ہذا الا المنع عن اظہار الصواب فانه لا شك ان تمام الدليل يتوقف على
[illegible] المعترض باثبات ما ينافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم ہذا اولى من منعه فان المنع لا يبطل المقدمة بل يبقى
[illegible] وبعد المنع من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الاتمام [illegible] الحق [illegible] الاعتراض [illegible] بل منع حكم الاصل ان
قبل المنع وقول ابي اسحق الشيرازي لا يسمع المنع على حكم الاصل لانه حكم شرعي كالمدعي [illegible] البحث [illegible] كيف على ہذا
[illegible] الدليل [illegible] في مقدمة [illegible] يلزمه الزام التسليم ما ہو كاذب عنده [illegible] ان مدعى المستدل
[illegible] حكم الفرع [illegible] حكم الاصل فلا يضر منع حكم الاصل [illegible] المصر بالعلة فان مثله يجري فيها ايضا فلا يصلح منع العلة ايضا والحل ان
ہذا [illegible] فان [illegible] ان المقصود اثبات حكم الفرع في الواقع وطلبا لتحصيل حكم شرعي [illegible] للعمل فافهم الآن [illegible] شرطا اجماعها
[illegible] ولا يجوز القياس [illegible] ثم [illegible] المنع قطعا لكن ہذا الشرط تحكم محض ومنع عن بعض انواع الاستدلالات مثاله
قول الشافعي [illegible] الرأس [illegible] سنة تكرار الغسل بل انما السنة اكماله اي الغسل في محل [illegible]
اي الغسل [illegible] الاكمال انما [illegible] سنة لانه نوع من الاكمال في الاعضاء المغسولة
لا التكرار بخلاف المسح فانه [illegible] الراس خصوصا [illegible] المستدل [illegible] تحصيل القراءة باتمام [illegible]
لا بتكرار الآية ولا [illegible] المستدل [illegible] البحث للانتقال [illegible] اثبات [illegible] الى اثبات حكم [illegible] المذهب [illegible]
[illegible]

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اى على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات الاصل وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعي لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليصطلح كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف وهذه القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار الصواب واعلانه المسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فافهم ولا ينقطع المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل لانه لا بد من صحته فله الاعتراض على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود بالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نم البعد بحيث يقع فى غير مقصود بل لما يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب بها بالقتل عن ناظر المناظر بموافقة المستدل فى حكم الاصل وصحيحه فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للوضع مقصوده اسنه الالزام واما اذا كان المقصود اثبات الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد ترديد ويسمى تقسيما فيمنع احدهما اى احد الشقين الحاصلين بالترديد والحال انه هو المراد ويسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اى منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مختلفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة بالتطويل بالتشقيق مثاله فى التصحيح الفاقد للماء وجد سبب التيمم هو الفقدان فيجوز التيمم له كالمسافر الفاقد جاز له فيقال المعترض السبب الفقد مطلقا فى الحضر كان او فى السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا ادعيتم والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول حاصله اى حاصل الاعتراض منع مع ابداء السند فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض ما لنا موجودا فى الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى بلا بينة لا يسمع ويكفى للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقى فى التمثيل شئ فان الكلام كان فى منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى علة الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفي ان كان المراد وجوب التعيين الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف فى الاصل فان القضاء ليس متعينا من قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اى قبل تعيين الشرع فمنتف فى الفرع ولا يمكن اثباته فيه فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة والفرع اى كما ان العلة يمنع والفرع يمنع بانه ليس بشرط مجمع عليه ومختلف فيه الا انه لا يمنع فى حجة الالزام فان المعتبر ههنا تسليم المناظر دون الصحة الواقعية هذا عند القاضي الامام ابى زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما فى العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل ليس فى هذا الالزام كما فى مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول به عن القياس فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك وجوه اولها منع وجودها فى الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه بأى عدد حصل وجوابه اى جواب هذا المنع باثبات وجودها فيه بحس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات ثانيها اى ثاني وجوه اعتراضات علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد فى الاصل مثاله ان يقال فى القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف فى هذا الاعتراض فقيل لا يقبل والمختار قبوله والا اى ان لم يقبل بل يكتفى بوجوده مع حكم الاصل لصح التعليل بكل مردود هو اى الطرد لا يفيد الظن ظن العلية فالتالي

باطل المنکرون للقبول قالوا الاقتصار ای اقتصار المعترض علی المنع دلیل عجزه عن الابطال وهو ای العجز دلیل صحته ای الدلیل اذ لو صح
فلا یسمع الاعتراض علیه بل لا یقبل قلنا کون العجز بدلیل الصحة ممنوع فان رب دلیل یکون باطلا ولا یقدر علی ابطاله ولو تم هذا الکلام لزم
صحة دلیل النقیضین کالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا وعجز کل من المستدلین عن الابطال الدلیل الآخر قیل فی تقویة قول القائل لیس
ههنا دلیل ظاهر علی العلیة للمناظرة المناظر فیدفع به منعه فلا بد ان یعدل بعد هذا الی الابطال فلیفعل ابتداء قصرا للمسافة بخلاف
سائر الادلة اذ لیس فیها دلیل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فیه عصب للمنصف من غیر ضرورة وقد منعتم من قبل فلا یقدر علی الابطال
اذ لا دلیل ههنا علی العلیة حتی ینقض او یعارض فلا بد ان یمنع حتی یأتی بمسلک فیفعل به من وجوه الاعتراض علی ان السبر قد لا یسلمه
احدهما کالحنفیة ای کما اذا کان احد القسمین حنفیا فلا یتمکن من الاستدلال له به ولا علیه به ولک ان تقول وایضا لا یجب علی المناظر
تعیین الطریق فله ان یسلک ای طریق شاء قصیرا کان او طویلا فافهم وجوابه ای جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها ای باثبات
العلیة بمسلک من مسالکها التی مرت فیرد علیه ما یلیق به فعلی النص یرد اذا استدل به الاجمال ای انه مجمل لا یصلح حجة من دون
بیان والتأویل ای انه مأول لیس علی ظاهره فلا یثبت مدعاکم والمعارضة بنص آخر الی غیر ذلک کما مر علی الاستدلال بالنصوص
وعلی الاجماع اذا استدل به یرد منع وجوده انکان احادیا وعلیه اثباته بالسند وانه سکوتی فلا یکون حجة هذا من قبل من لا یری
حجیة هذا النحو من الاجماع ونحو ذلک مما یستنبط من شرائط حجیة وعلی الدوران اذا استدل به ونحوه ای نحو الدوران من الاحالة والسبر مما اختلف
فیه یرد علیه منع صحته وللمستدل اثباتهما ان امکن فان لم یتیسر انتقل الی مسلک متفق علیه کما فی محاجة الخلیل صلوات الله علیه وعلی نبینا وآله
واصحابه وسلم حین قال للنمرود ربی الذی یحیی ویمیت قال انا احیی وامیت الی انه تعالی یقدر علی [illegible]
وفی کونه من [illegible] نظر فان المقصود من قوله ربی الذی یحیی ویمیت اثبات الدعوی بان من هو قادر علی الاحیاء والاماتة ربا [illegible]
نمرود ادعا [illegible] الربوبیة فیه فاستدل ان یکون قدرت الرب عامة وانت لا تقدر علی اتیان الشمس من المغرب الی المشرق [illegible]
[illegible] صفات الربوبیة فلیس هنا استدلال ثم انتقال منه علی دلیل آخر وذلک ای جواز الانتقال لان العمدة فی المناظرة معرفة المقصود
بالذات وههنا المقصود اثبات الحکم بالعلة المدعاة فما دام فی سعی العلة لیس خارجا عن المقصود فلا بأس به وفیه [illegible] فان ههنا
مناظرتین احدیهما اصل المناظرة لاثبات الحکم بالعلة وثانیهما لاثبات العلة ولما کان هذا بدلیل فالانتقال کالانتقال من حجة الی حجة
اخری لاثبات [illegible] المقصود فافهم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الی علة اخری لاثبات العلة الاولی قال فی الکشف
هذا الانتقال انما یکون فی الممانعة فان الخصم اذا منع علته وصف المجیب لم یجد بدا من اثباته بدلیل آخر الثانی الانتقال من العلة الاولی
الی علة اخری لاثبات حکم آخر یحتاج الیه الحکم الاول وهذا ایضا لیس بانتقال مذموم لانه اثبات بما یتوقف علیه فهو بالحقیقة اثبات المقدمة الدلیل
مثاله قولنا الکتابة عقد یحتمل الفسخ بالاقالة فلا یمنع التکفیر کالبیع بشرط الخیار فاعترض الخصم ان غایته ما لزم عدم مانعیة الکتابة وانی قولنا
بل المانع النقصان فی الرق فنقول الرق لم ینتقص به لان الکتابة عقد معاوضة فلا یوجب نقصا ما کالبیع فههنا وان انتقل
الی اثبات عدم النقصان بعلة اخری لکن لکونه مقدمة من مقدمات الدلیل الاول هذا الکتابة عقد لا یوجب نقصا فی الرق [illegible]
الفسخ فلم یتحقق المنع فیجری الثالث الانتقال الی حکم آخر یحتاج الیه الاول بالعلة الاولی وهذا ایضا لیس انتقالا مذموما لانه
اثبات مقدمة الدلیل قبل هذا انما یکون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فلیس للخصم بد من اثبات المدعی الذی هو غیر الحکم

المستفاد فتأمل ومثاله ما تقدم فنقول في جواب المعترض انها لما قبلت الفسخ لم يوجب نقصانا في الرق كما لا يوجب البيع بشرط الخيار
نقصانا في الملك فهذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى لاتمام
دليل واحد منها كما زعم المص الانتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى [illegible] استدل به عليه [illegible]
وفي بما التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات [illegible] المدعى [illegible]
ما ذكره المص من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثانية فالانتقال [illegible] الى آخر انتقال
من علة الى علة اخرى فذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالف شرذمة قليلة وذهبوا الى الجواز
لنا انه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو تم ما انتقل اليه
صار مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم يتم مناظرة ابدا الابد واستدلوا بقصة الخليل التي هي مشهورة وجوه من الاجوبة الاول
ما مر وهو جواب تام الثاني ان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لذلك المطلوب [illegible] ليس كذلك
فان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعنده ما ذكر نمرود اللعين من احياء نفسه اماتة فانما اراد بالاحياء
الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا بمراحل عما اراد الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء
الحقيقي والموت الاماتة الحقيقة وان قدرت فاحي هذا المقتول دامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل [illegible]
تم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا بالكلام وتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا لا يخلو عن نوع تقلق بل الاولى ان
يقال ان مقصود الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن ادعائه في مثال الاحياء
والاماتة ولما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية
الله تعالى بدليل ما اي كان وقد وفى والممنوع من الانتقال عما التزم اثباته به وفيه نوع من الخفاء اذ ان ابقاء المناظرة
[illegible] التزام باتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال عما التزم الرابع انه من معرفات ربوبية الله تعالى لا [illegible]
[illegible] فيه وانما الكلام في العلة الباعثة وهذا ليس بشيء فان الخروج عما ناظر قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر
[illegible] الانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج اليه او من ذلك حكما آخر [illegible] اليه ولعل هذا الانتقال ان كان بعد ظهور
فساد الدليل الاصل فقد لحقه الدبرة في اصل المناظرة لمطلوب آخر وان كان بعد اتمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا
شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو حشو هكذا ينبغي ان يفهم المقام
[illegible] ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلاله لرجوعه الى المنع او المعارضة عدم التأثير [illegible]
[illegible] فيه وقسمه الجدليون الى اربعة مرتبة الاول ان يظهر عدم تأثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التأثير في ذلك الاصل خاصة
[illegible] الثالثة عدم تأثير المقيد والغاء قيد منه وادعاء علية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تأثير هذا المقيد في المتنازع فيه والغائه [illegible]
[illegible] على التنزل مثال الاول وهو عدم التأثير مطلقا ويسمى عدم التأثير في الوصف كما لو قيل الحنفية لا يقصر الفجر [illegible]
[illegible] فيه وعدم القصر طردي اذ لا مناسبة له بتقديم الاذان فلا يعتبر اصلا اتفاقا والثاني [illegible] ظهور التأثير في
ذلك [illegible] عدم التأثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح [illegible]

فيه ان العجز عن التسليم مستقل بالتاثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير القيد ويسمى عدم التاثير في الحكم ما لو قال الحنفية في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون ما اتلفوا بعد الاسلام فيرد لا تاثير لدار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين اتلفوا ثم اسلموا ومثال الرابع وهو عدم الاحتياج بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير كفو فيرد نكاحها كما لو زوج الولي الصغيرة من غير كفو فانه لا ينعقد فيرد ان لا اثر لغير كفو عندكم ايها الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في انعقاد النكاح بعبارات النساء من كفو كان او غيره فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد قالوا الاول وهو عدم التاثير في الوصف والثالث وهو عدم التاثير في الحكم راجعان الى منع العلية عند ادعى المستدل علية فانه ادعى علية هذا المقيد وقد منع علية اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء القيد والثاني وهو عدم التاثير في الاصل والرابع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيهما ابداء علة اخرى وهو المطلق وفي المختصر [illegible] الى الثالث الرجوع ظاهر فانه اذ يسمى القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضته فانه اذا الغى في هذا المستدل يجعل المطلق علية فيبدي ابداء علة اخرى ايضا لكنه ليس مطمح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض على علة الخصم لا اثبات علة اخرى ولذا قال المص وهو الاشبه ورد على ما قالوا فرق بين منع العلية لدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وههنا دعوى عدم التاثير فيكون ابطالا لها لا منعا وكذا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء ما هو العلة قطعا والمعارضة في المسئلة هو الاول وفي الثاني يلزم ابطال العلة قطعا اقول لعل الارجاع المذكور لئلا يلزم الغصب المنصب [illegible] صورة المناظرة والا يكن هذا السبب فكل مقدمة تقبل المنع ولو مجازا ايكن الدلالة على بطلانها [illegible] ونحن لا نسلم لانا نمنع [illegible] عن لزوم الغصب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غصب المنصب لا يجري في مقدمة الدليل تحكم بل منع لدعوى نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع يبقى للمستدل طمع اتمام كلامه باثبات المقدمة الممنوعة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في القيد الطردي المختار القيد الطردي مردود وان اعترف المستدل بطرديته فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب صريح في جعله جزء العلة بافراده بالطردية وقيل لا يرد لان الغرض من العلة استلزام الحكم والجزء اذا استلزم الحكم وهو المطلق عن القيد فالكل وهو المقيد بالقيد الطردي مستلزم قطعا فلا يضر بالمقصود اقول قد يكون الجزء مخصصا بتخصيص فيحمل التقييد بالاستلزام ظاهر الجواز ان يكون المقيد بهذا القيد مما خص منه فيؤدي بالآخرة الى زيادة بيان ايضاح فتامل فيه والا اي وان لم يعترف بطرديته فغير مردود ويجوز التقييد به لجواز ان يكون لغرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى النقض المكسور فانه اصعب على المعترض من الاول فربما لا يتوجه ذهنه اقول في كونه غرضا صحيحا في المناظرة نظر لانه تلبيس مناف لاظهار الصواب [illegible] رابعها اي رابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية ما يختص بالمناسبة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية يقنعون بها وحدها ومشائخنا يشترطون مع ذلك التاثير ايضا فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكروا المناسبة المص وهو اربعة القدح في المناسبة بما يلزم المصلحة من مفسدة [illegible] على انخرام المناسبة فلا يرد الا على العامل بالانخرام وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا لانها لو لا رجحانها لزم التعبد بالباطل الذي هو حكم الاصل وتفصيلا بان يكون حكم الاصل [illegible] عليه وله بعد الاستدلال

واقامة الحجة على الخصم فلابد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بهذا ولابد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات خيار المجلس وحد بسبب الفسخ في المجلس وهو دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ اي حقه فتعارض لمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر وهو المشتري بزوال ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اي المشتري يجلب له خاصة تملك المبيع وذاك اي البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي ومصلحة دفع الضرر وهو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع باضرار الآخر فافهم و مثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروي عن الامام ابي حنيفة التزوج افضل كما في النعوت [illegible] لما فيه من تزكية النفس فيعارض لقوة مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما من المصالح فيرجح حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في الفص المحمدي وهي ارجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك: الله اعلم بحال عباده

الثاني من قدوح المناسبة القدح في الافضاء الى المصلحة في شرع الحكم الذي لابد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فانه اي التحريم لا يفضي الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فيفضي الكثير الى الفجور فيدفع ببيان الافضاء بان تابيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيدة غير واقعة في العادة او يصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مشتهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود وكلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه وصفا غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات لا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اي فرد تحقق من افراد المختلفة او منضبط في العرف كالمشقة والمضرة فانهما وصفان منضبطان عرفا ومنضبطة في الشرع بالمظنة كالسفر وبتعيين مرتبة الحرج وهو حرج السفر والحد وبتعيين حد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فقيل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية للوصف ومنع التشرود ا خامسها اي خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية بمناقضة وتا اي المناقضة في المشهور في الاصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري

في [illegible] الشرعية [illegible] المجلي ولاجل الشرعية لا [illegible] ثابت [illegible] ان كل [illegible] الى في المؤثرة [illegible] اشارة المصنف وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة [illegible] الامام ابي [illegible] النسفي لانه اي النقض انما يرد على ظن المناظر بالعلية ولا يرد باعتبار نفس الامر اي ما يكون علة في نفس الامر [illegible] فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا اورد نقض على المؤثرة واحد الظنين خطأ فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في [illegible]

الذي سيجئ ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة اتفاق الخصمين على التاثير فاما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
ينبغي ح ان لا يرد على الطردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
بالطرد والتلازم فانهما متنازعان في الفرع واذا لم يكن متفقا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد لكون الطرد
بالاستقراء التناقض ثم انه لو عمم الطرد الاخالة والسبر ايضا فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما تخلف عنه
الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه بعد تسليم
اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا المعارضة فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود اذ الاطراد لا يبقى بعده اي بعد
النقض الموجب للتخلف بل يجيء هذا النقض العلل الى التاثير ولهذا وجه ايضا كلام الامام فخر الاسلام وهذا بناء على قصرها
على ما ثبت بالدوران فان النقض انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له لا يقصرها عليه بل هي اي الطردية غير المؤثرة
مطلقا فيعم ما ثبت بالاخالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام فيمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم ردوه
الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق تحرزا عن لزوم الغصب لمنصب المعلل
وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا لا يتجه جوابه بالمنع فان
المنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
فاسد ويرد قبيل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لوروده نحو اجمالي ايضا ورد بهذا الوجه ولا ضير فيه
والجواب عن النقض اولا منع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان نفي ما قصده ولو منع عن هذا
منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال ان كان حكما شرعيا لانه ح يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل ان كان له قادح اقوى
والحق ان الكل محكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض ثم منع حصول
وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها قبل هذا النحو من الاعتراض اتفاقا ولو نقض دليلها اي دليل العلة
تعيينا فالمحققون منهم السبكي لا يسمع لان نقضه ليس نقضها اي نقض الدليل ليس نقضها ونظر بان القدح فيه اي في دليل العلة قدح فيها فلم يخرج عما كان
اقول ان اراد الناظر من القدح فيها بطلانها لا يتم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعى وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا
ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقض فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا يمنع انتفاء
الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان تيسر له ايضا لما التزم والاليق الدبرة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه منع
له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بذكر قيد لا يوجد في مادة النقض في
الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ما يرد نقضا على كل علة كالعرايا
عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز وانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا واما عندنا فهذا البيع فاسد لشبهة الربوا واما العرايا المرخص
فيها فهبة ما على النخيل قدرا ثم اعطاء مثل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فان ما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به
ما على الارض بل هو مبتدأ ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فان الحكم فيما سواه اقول لا استثناء
لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنى منه ومقتض للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه فعلم التخلف في الاستثناء لمقتض البتة
فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تامل فانه غير واف لان المقصود ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عنه
فافهم لنا انه اي ما سئل عنه من دليل العلة ينبغي ما التزم والنقض معارضة ونفي المعارض ليس عنه اي دليل العلة واستدل انه
لا يحصل الاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب اقول انما المقصود دفع النقض الضرور بما يحصل ذلك
بالقيد لجواز ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط تدبير الجواب عن النقض ثانيا بابداء المانع المقتضي عدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة
كالعرايا الواردة نقضا على الربويات دفعه لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة نقضا دون القاتل في قتل الخطاء
عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بان
ايجاب الدية للزجر والقتل العمد اليق بالزجر فيجب فيه فورد النقض بان الخطاء لا يجب فيه الدية عندكم الا على العاقلة ومحل
الزجر انما هو القاتل كذا افادوا والاظهر لهذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يتعد ليتعدى الى الفرع
بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان الغرم بالغنم فانه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية واذا كان هو القاتل
غرموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم واما عندنا فللقاتل شريك في دية الخطاء دون العمد لان فيه يجب القصاص عينا
او دفع مفسدة عطف على قوله تحصيل المصلحة كحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم
مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصة يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر واما مانعو تخصيص العلة فلا يقولون
بوجودها مع المانع لان عدمه شرطها اي شرط علية العلة فانتفت بانتفائه لان شرط الحكم عندهم حتى ينتفي الحكم لا حيلة مع بقاء العلة
ووجد فقد ما فيه وقد تقدم منا ايضا ان هذا البحث قبيل لفظي ويرجع الى اللفظ ومن ههنا اي من اجل عدم جواز تخصيص العلة
مشايخنا المانعون تخصيص العلة انما دفعوه اي النقض بهذه الاربع فقط الاول بابداء عدم الوصف كنجس اي كقياسنا ما خرج من
غير السبيلين هو خارج نجس من البدن فينتقض الوضوء كما في السبيلين ينقض الخارج فيهما فنقض بما لم يسل من الجرح فانه غير ناقض
فيدفع بعدم الخروج فانه غير خارج بل هو باد في مستقره [illegible] في مكانه فلم يوجد الوصف وبعضهم منعوا كونه نجسا [illegible] معطوف على قوله بابداء
وجود المعنى الذي به الصلة علة وان وجد الوصف صورة ودخل فيه الجواب بعدم المانع اذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب
لكونه مؤثرا في الحال مثل قياسنا مسح الرأس مسح فلا يثلث كالخف اي مسحه فينتقض بالاستنجاء بالحجر فانه [illegible] مع انه يتكرر
فمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتقييد لا يؤكد بالعقل لكونه غير معقول المعنى فعلية المسح
لعدم التكرار من جهة كونه تعبديا واما هو اي الاستنجاء فتطهير معقول وتأكيده بالتكرار مقبول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض
المطلوب من شرعيته ومنع التخلف هذا معطوف على قوله منع اي بمنع تخلف الحكم في محل النقض [illegible] اذ نقض القياس
الاول وهو قياس الخارج من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس [illegible] بل انتقاض الطهارة تحقق [illegible] الوقت بالخروج

عن الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث و محدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتامل فيه وبالغرض عطف على قوله ويمنع التخلف اي ويدفع النقض ببيان الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول في دفع السائل عن نقض القطرات للسائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونهما حدثا واذا استمر صار عفوا وهذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اي كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا وسادسها اي سادس الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اي منافية بنص او اجماع وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في النقيض من غير وجود نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد معا فهما يجتمعان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص او اجماع خالف حكم القياس او اعتبر الوصف في نقيض الحكم فح فساد الاعتبار نوع منه فافهم مثاله قياس الشافعية مسح الرأس مسح فيسن تكرره كالاستنجاء فيورد انه اي المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين ثم اسلم الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للحقوق لا مزيلا لها فالوجه الصواب اضافتها الى اباءها عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض فان زيد ثبوته اي ثبوت النقيض بالوصف ففساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان زيد كونه باصل المستدل فقلب فهو ايضا نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوته اي نقيض الحكم معه اي للوصف وبيان المناسبة للنقض معه قدح في العلية قريب من فساد الوضع اذا كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية لانه يكون ناشئا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه لنقيضه اقول وافقنا ههنا ابن الحاجب مع انه يقول الانخرام والقول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى وهو لاجل الزيادة فيه وهي اما منع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما وسابعها اي سابع اعتراضات علة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزء لكن يكون بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فيحد اللائط كالزاني يحد لكونه مرتكبا للايلاج المحرم فيعترض بان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنا وفي الفرع هو اللواطة دفع رذيلة اخرى اي انه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم احتج لعدم ... واما اي المعارضة

فالشافعية قالوا نعم يقبل والحنفية قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والاركان
هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعل ممانعة
بوصف المستدل ان صحة الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شي لورود ح لا ينافيه اي وصف المستدل وصف المعترض
لانه ان لم يثبته بدليل فظاهر انه لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا
فكلاهما علتان فلا تنافي فلو قال اعتاق عبد الرهن تصرف لا في حق المرتهن فيبطل كبيعه مقوله القول موجب ان العلة في الاصل كونه تحتمل
الفسخ وهو اي غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تنافي في كون العلة ما ادعاه الخصم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق
شيئا بل تقول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل بطلان منعناه فان بيع الراهن المرهون ليس بالطلان بل متوقف
على قضاء الدين او اجازة المرتهن لا حكم الاصل التوقف فغير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق فقد اختلف حكم
الاصل والفرع ففات شرط القياس وهذا النحو من القول يقبل الفارقون قالوا ولا لما احتمل وصف المعلل الاستقلال
وعدمه فالاستقلال اي دعواه تحكم فلم يثبت فصح المعارضة بابداء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلل استقلالها
كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسلك يفيد الاستقلال فالايراد هذا اي منع العلية لا الفرق وقالوا ثانيا ان مباحث
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا لعموم وصف وفرقا بخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القبول
قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسالكه واما بعده فممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى
كون مباحثاتهم فرقا ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند للمنع لا انها كانت معارضة والكلام
فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اي وصف المعلل عن الفرع الا اذا ادعاه لان غرضه
عدم الاستقلال اي عدم استقلال وصف المعلل وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من و فائه
وقيل يلزمه بيان الانتفاء والا لجمكن ان يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان
عدم استقلال وصف المعلل فقط فما زاد و متبرع ولا يلزم الفارق ذكر اصل يعلم تاثيره اي تاثير ما ابدى فيه لانه يجوز
لكون ما ابدى علة لا موجب فيكفي وجوده في اصل المستدل فانقلب الفارق معارض فيكون مدعيا فعليه اثبات دعواه
قلت معارض لصحة العلة وقابليته له ويكفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والجواب عن الفرق
منع وجوده اي الوصف المبدى في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبته ولو تشبث المستدل في الاثبات بالسبر لان
الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلقا وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر لانه لم يدع المناسبة
والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدى عدم معارض وليس وصفا مناسبا وهو طرد فلا يكون علة مثل ان
يقيس الشافعية المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العدوان فيعارض بالطواعية اي العلة في المختار القتل
مع الطواعية فيجيب بانها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا
لم يتوجه اليه ما اجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما بنص او اجماع فلا يصلح للجزئية كلا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربوا في بعض الاطعمة

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اي المستدل من غير متشبث في اثبات المطلوب بالعموم والا كان اثبات الحكم بالنص
لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التي بها صلح للعلية ان سلم المظنة اي ان سلم انه يصلح مظنة لها كالردة علية
القتل اي كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال في الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من النساء في المحاربة فلا يكفي الرجولية وذلك اي عدم صحة الالغاء
بهذا النمط لان المعتبر في العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يبلغ كما في الملك المترفه وبهذا بدى الفارق خلف عن الوصف
في محل الالغاء ويسمى تعدد الوضع فيفسد الالغاء نحو قول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر اي امانه لانهما اي اماني العبد
والحر مظنتا الاحتياط للايمان اي جعله آمنا فيعارض بالحرية اي العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن التشغل
بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون في القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
ولو حرما نعته كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب التخلف صح الغاء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول لقياس واحد
قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والآخر انه
لا بد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالدفع عن
الكل فالقائل الاول نظر الى انه يكفي الالزام المستدل والثاني نظر الى اصل المقصود فان ابطال واحد من الاصول
لا يضر مدعاه فافهم **النوع الرابع** من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة في الفرع وذلك سؤالان الاول منهما
منع وجودها في الفرع فلا يتعدى اليه الحكم كقولهم اي الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فلا يصح كصبرة اي كبيعها
بصبرتين لشبهة الربوا فيمنع وجودها اي المجازفة في الفرع لانها اي المجازفة انما تكون باعتبار الكيل والوزن فان المعتبر في الاموال
الربوية التساوي فيهما دون الاسواء الآخر وهو اي جنس التفاح عددي عادة فلا يجري فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها في الفرع كما تقدم في جواب منعها في الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كامان اي كقولهم امان العبد امان من
اهله فيعتبر كالماذون في القتال بغير امانة فيمنع الاهلية للامان في العبد فيحنث المستدل باني اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو بايمانه بالعاقل كسلما ولا يمكن للسائل من تغييره بان يقول ليس مرادك هذا التفتيش على تقديره على المذهب
الصحيح لانه ليس وظيفته وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية ح بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده في الفرع
مع تسليم العلة والآن قد ظهر بيانك غيره فامنع العلية وسؤال اختلاف الضابط في الاصل والفرع مندرج فيه كشهود الزور اي
كقياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا
مساوات والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط كما في المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا
وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والا فلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
المكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له تقدم الاشارة في الاحكام **والثاني** من سوال الفرع المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فلا بد من
اصل ليقاس عليه الفرع المذكور فهي معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفته

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب
فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول الا المعارضة
لان الدليل المعارض الذي اقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة
الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان يرفع المساوات المانعة عن العمل فاذا وجدفات المنع وتم غرض المستدل
من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرعه بل لا يقع
به اندفاع المعارضة قلنا لو تم هذا لبطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحل ان المعارضة بحسب ظن المعترض
فيعارض بما يظنه مساويا بالترجيح يدفع ثم اختلف في انه هل يجب الاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه مذهب
في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس بشرط في الدليل مطلقا بل بعد المعارضة ولا معارضة
حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما
معارضة فيها مناقضة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل
معلولا علة في عبارة قلبا اي جعل علة المستدل معلولا وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من
قلبها العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم
فالرجم في المسلمين علة الجلد لا كما زعمت والاعتراض عنه بجعله ملازمة والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم انما يكون
في التوءمية والحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احدهما ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال
في المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها
واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يتمكن من قلب العلة معلولا كقولها المدبر تعلق به حق الحرية
فلا تباع كام الولد الذي لا تباع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع
... في اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة تيسير بل
... قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين في النية فيقول صوم فرض متعين من الشارع
فلا يحتاج اليه بعد التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه اي كما لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بالنية
الا ان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم انه قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردا ومؤثرة فورد عليه
ان هذا النوع من المعارضة مشتملة على النقض فينبغي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع وضمن في المعارضة
والحكم ... الثابت قصدا وثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشيء فان التوجه
... المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا للشيء آخر ولا
لان التناقض في الشرعيات محال قطعا وان بني كلامه على ظن المعارضة والمستدل فيجوز المناقضة فان مناقضة مظنونها
غير مستحيل فافهم والشافعية قسموا هذا القسم من مسمى القلب الى قلب لتصحيح مذهبه بان يكون النتيجة نفس مذهب المعترض كلية اي كما

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان فمجرده لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجرده قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف
ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة واما قلب يكون لابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة
القلب منافي مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الراس من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كبقية
الاعضاء وهي المغسولات فيقول فلا يقدر بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان
يكون الكل مفروضا اقول ما في التحرير ان وروده مبني على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى
ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان الناظر ربما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان ينتج من القلب مبطل قول المستدل وان لم يكن
موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل لا اثبات شيء فافهم او الى قلب لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب ما لا ينافي مذهب
الخصم الا ان لها لازما منافيا في مذهبه وذلك اما بنفي اللازم لمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو لازم نفي المدعى
كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا يثبت خيار
الروية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء
اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساواة كالمكره كما لو قيل من قبل الحنفية
المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التطليق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار
يصحان منه مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت القالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الامثلة اوردها
الشافعية فرضا لتقبيل الاقسام لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير
مقبولة عندهم لقولهم بالتاثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر وهو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل
اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضي في فساده احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده ويجب الاتمام والقضاء
بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول فيستوي النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر اجماعا وقد ثبتت
المساواة فيهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع
وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالشروع
قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح صحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى
ترجيح الوصف بتاثير نقيضه في نقيض الحكم في اصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات
مطلق المساواة بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا انه يقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
الشافعية والامام فخر الاسلام منا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل لما يستلزم نقيض مطلوبه
وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل
لا بد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يتعدى والذي هو مقصود غير متعد والسر فيه ان المستدل
انما ادعى وصفه علة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساواة في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساواة في بعض

الوجوه وهي المساوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل اصلا فتامل فيه فعليك بالتامل الصادق
الشكرون قالوا اولا كون الوصف يوجب شبها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقصود هذا النحو من الاستواء
اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعي الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالقلب المقبول
ربما يكون مقدماته نظرية تدبير وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
فلا يعطي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا الشبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس
موجبا للمنافي لمدعى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الكشف
القائلون بالصحة يقولون ليس المنافاة ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
مخالف لما ادعى المستدل بحكم الآخر كذلك ولا يبعد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل لو اوجب فانما يوجب
في بعض الاحكام فلا يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا انه تحكم محل لا يعلم الا بعد
الاستفسار فيكون استفسارا فيلزم قلب المناصب فتامل وتذكر ما سلف منا في غصب المنصب و الثاني المعارضة الخالصة عن المناقضة
ولا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى وان كان الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي العلة اما يوجب النقيض اي المنافي
للحكم كالمسح اي كقول الشافعية مسح الرأس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الرأس مسح فلا تثليث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا تثليث
نقيض الحكم واما يوجب اخص منه اي النقيض كما في صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجد صغيرة فيولى عليها في الانكاح كذات
الاب يولى عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لا يولى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة
تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة
في المنفي اي من نفي خبر موته الى زوجته بولدها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم هو
تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به فالحكم اللازم منه
نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منهما
بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الاخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع
الخامس من سؤال القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
كما كان ... منع الاستلزام اي مستلزم الدليل ويعبر عنه في غير هذا النص لعدم تمامية التقريب فلا يختص هذا النحو من الاعتراض
بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققهم والكلام فيه يعرف بمقايسة ما مر في النقض وهو اقسام ثلثة
القسم الاول منه ما يكون لاشتباه الحكم على المستدل كقوله القائس الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل بما يقتل به
غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق لا ينافيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه كرر
اي كقول الشافعية مسح الرأس ركن فيثلث فيقول تثليثا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني
منه القول بالموجب ما يكون باشتباه الماخذ للحكم كقوله اي القائس المتبع لهما التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل
اليه فان التفاوت فيه بتفاوت الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص فيقول سلمنا ان التفاوت

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المثقل غيره ولم يلزم بطلانه من دليلك ويصدق المعترض في ذلك اي في بيان
الماخذ وان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لانه اعرف بمذهبه فيقبل قوله اقول على ان البيان على
من ادعى ويكفي المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستلزام فافهم والثالث من وجوه القول بالموجب
ان يسكت عن مقدمة المستدل لظن العلم بها اي بسبب ظنه علم المخاطب بها فيسلم المقدمة المذكورة والحال انه هي بدون المطوية
لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائس ما هو قربة شرطه النية فيقول الخصم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
شرطه النية والنزاع انما وقع فيه اقول ههنا نظر وهو ان القول بالموجب فرع الموجبية اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
ليس بدليل ولا موجب لها معنى يسلم فلا بد من ضم الصغرى وح لا يستقيم تسليمها تدبر ثم الجدليون متفقون على انه لا بد فيه من انقطاع
احدهما اي المستدل او السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه ماخذه بالمثقل مثلا او ان المحذوفة ما هي وهي معلومة
وبنتيجة انقطع المعترض لانه لا يمكنه ح ان يسلم الموجب وينافش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب
في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
فكيف يدعي عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد ايضا فللمعترض ان يقول ماخذي غير ما ذكرت فانه
يمكن خفاؤه على المستدل الا ان يقال مع انقطاع المستدل لظهور ان ما زعمه ماخذا غيره والا استطاع ان يقول ماخذي
غيره وانقطع المعترض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به ومن ههنا اي مما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يتبين
انه لا يلجئ اهل الطرد الى القول بالتاثير كما زعم بعض الحنفية زاعمين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئا
فلا بد من القول بالتاثير فان الاجوبة المذكورة غنية عن ثبوت التاثير فلا الجاء اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
بان يكون كل منعا او معارضة او نقضا فيجوز تعدده اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده
اهل سمرقند للترد ولزوم الخبط في المباحثة والغصب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد
من الايرادات مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جائز فكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب بحث
واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شخص باحث اثنين واذا جاز التعدد فمنع اكثر النظار تعدد الانظار المترتبة طبعا
بان يكون بحث في مقدمة والآخر في اخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلية لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو اسعد
الثاني متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الايراد عليه يقدم ما يتعلق بالاصل كمنع اصله
ثم يوتي ما يتعلق بالعلية فيقال لا نسلم الاصل فالعلية ممنوعة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال انه لا نسلم العلة في وجوده في الفرع مثلا ولو لم
يترتب بهذا الترتيب لا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه تكلم على الفرع والا فقد سلم ضمن الاصل والعلة فلا يحسن المنع بعده نعم لو فصل جاز لان
التسليم فرضي فافهم **تكملة للاربعة** الائمة الباذلين جهدهم لاقامة مباني الدين وهو اساس الشريعة ابي حنيفة النعمان بن الثابت الكوفي ومالك
ابن انس المدني ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم على الاصول الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اتفاق واختلف في وحجيتها وتقدم منها شرع من قبلنا اتباع هؤلاء
الائمة والاستحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافية والمصالح المرسلة نسب صحتها الى الامام مالك وقول بعض الحنفية

وتقدمت مع ما له وعليه ومنها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس
بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقم عليه دليل بخصوصه فهو على
الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا فاسد فانه
من اين نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه حجة للعمل لكون الاقل متيقنا الا انه استدلال كالاخذ بالاصل في تعارض
الاشباه فانه يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل
على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والقليل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء
بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو تحققه في الجزئيات فآل الى القياس

ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام
علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة
والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاثبات والدفع وعليه الشيخ
ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقده لانه كان حيا فهو الآن
حي ايضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله ايضا عندنا فمن قال بكونه
حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثا فافهم لنا ما يوجب
الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجدة والمبقية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا ومستلزما
لبقائها نفسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من الوجود
البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب
ليس بشيء واورد بان المدعى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي يوجب ويفيد ظن البقاء فقولنا لا يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع
مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين ممنوعتان كان موجودا ولم يظن انتفاءه صحيحتان مع الشك في الوجود
وان كان هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب
لان عدم الطاري اصل فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطاري ثم برهانه على الحجية قالوا اولا بان افادة الظن ضروري هذا هو الذي
ادعاه صاحب التلويح بعينه وعليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل
فلا يهدي ولا يرسل واستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع وانا نظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان
الموت فجأة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها
اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيما اي في الظن الذي حدث بنصب
الشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما يثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل
[illegible] البقاء لبقاء الانشاء ما لم يظهر مزيل وهذا الابتناء في ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه [illegible] سلبا
كليا وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك والوهم دون الظن فلا يلزم من بناء تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن كالاحتياط اي كما ان مبنى الاحتياط الشك او الوهم كذا هذا وقالوا ثانيا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعا والجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اي لجواز
ايجاب الشارع العمل الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا احتياج الى الاستصحاب اصلا اقول على ان القطع
به اي بالشرائع لم يقل به احد بل القطع فيما قام على بقاءه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
وسلم لدلالة الحجج القاطعة على بقائه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة انها باقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثا الاجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان الشك في البقاء فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا
الانشاءات توجب احكاما باقية الى ظهور الناقض فتلك الانشاءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا الظن بحكمنا بالبقاء والاستصحاب هو هذا الا ان ذاك كيف يحكم بظن البقاء والشك ينافيه وقد فرضت ايها
المستدل الشك في البقاء فمن اين الظن ولك ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء الحكم من الاحكام
كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالاجماع
وح لا يرد هذه العلاوة فافهم ومنها اي من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعيين العلة والا اسم
وان تعيين العلة فقياس هو لا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب
والتلازم واختلاف فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو لهذا كما في المساوات بينهما او من طرف فقط ويجوز
الانفكاك من الطرف الآخر كما في العموم مطلقا كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلق عندنا الاطلاق الصبي
صحيح عندنا دون الظهار او بين نفي وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية ان صدق الطرفين ممتنع
وكذا كذبهما فيكون رفع كل ملزوما للثبوت الآخر والا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر والا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امرأة حكما
فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيها والاكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلا او بين نفي وثبوت ما فيكون نفي ملزوما
لثبوت كما في مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفي كل ملزوم لثبوت الآخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزا فمنهي عنه
اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمهما او بالعكس اي اللزوم بين ثبوت ونفي بان يكون الثبوت ملزوما للنفي كما في مانعة الجمع نحو ما
يكون مباحا فليس بحرام والحق انه اي الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة وتشكل هذه الكيفية … هذا ما دل عليه وكلما [illegible]
الامر فهو واجب فهذا واجب فمعنى ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدها كما ان الاستدلال بالتلازم الاول [illegible]
على هيئة الاقتراني والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي كيف لا يكون كيفية الاستدلال باحد الاصول [illegible]
اي الحكمين ليس بعقلي اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر فانه حقيق
بالقبول والله اعلم بحقيقة الحال **خاتمة** الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني اقول المراد من الفقيه من [illegible] مباديه
اي مبادي الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل العالم بالحكم بالفعل كما هو ظاهر العبارة حيث قال
والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضا والا اي ان لم يكن كذلك بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل في الاجتهاد
لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد آخر وهلم جرا اي وليس المراد من حفظ الفروع الفقهية فقط على ما اشتهر الان لان [illegible]

سمي ليس باجتهاد اصطلاحا واذ اعرفت هذا فقد انكشف حقيقته ما قال اقيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وسقط ما قال
شارح الشرح انه لا وجه له فانه لا يكون فقيها الا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع انه يرد عليه ايضا ما في التحرير ان التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر
فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وهذا تنزل اذ انما قيد الحكم بالشرعي لانه المقصود ههنا وبذل الطاقة للعمليات
خارج عن الاجتهاد على هذا واما التقييد بالظني احتراز عن نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضروريات الدينية
فمبني على ان النظرية يستلزم الظنية وقيل النظرية تستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد بلزومه والاستلزام انما هو في الشرعيات فلا يرد
النقض بالهندسيات لانها النظرية اما الضعف دلالة المتن او السند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه تفيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء والخفي ربما يكون قطعيا
فتامل فيه ثم تقسيمه اي الاجتهاد والى اجتهاد واجب عينا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
السوال من غيره وقيل هو واجب علينا في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره
يتمكن السائل من السوال عنه فيأثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونها اي
الفتوى خطأ لان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطاء ومثله فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التنبيه والى اجتهاد مندوب
كالاجتهاد قبل الوقوع للحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهادا حقيقة ولا يصدق الحد عليه
اليه والتقسيم انما اريد مطلق بذل الطاقة في استخراج الحكم او هو كتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى الشبح المرسوم على الج
ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسيجيء حاله وشرطه اي شرط المجتهد
حال كونه مطلقا بعد صحة ايمانه فانه شرط في كل عبادة والاجتهاد ايضا عبادة استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحاكم ومن به وسيلة في تبليغ
الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية يعني معرفة الادلة التفصيلية
المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطا ومعرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه اساس
الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطا بل القدر الذي له تعلق بالاحكام وللتقدير اشار بقوله وقيل يقدر خمسمائة آية
وبعد معرفة السنة متنا فيعلم معناه وطرق تاويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطا بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
قيل التي يدور عليه العلم الف ومائتان ومعرفة سنته سندا بان العلم تواتره او شهرته او سندها الذي رويت به احادا مع
العلم بحال الرواة والا لم يميز عنده الصحيح عن السقيم فلا يظهر اخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته
اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا المجتهد يخالفه مع كونه قطعيا ان يكون خبيرا بقيعه وشرطه اي شرط بعد هذه الشروط ان
يكون ذا حظ وافر من العلم ما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثا لكن المدون بصيغة المفعول سابق
ان طرق استخراج الاحكام انما تتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني
الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي والخليل وسيبويه واما العدالة فشرطه قبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
اخباره بالنص وليس شرطا في نفس تحقق الاجتهاد وكما لا يخفى مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد بان يكون مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد الفرضي اي من معرفته في نفوض فرائض السهام والآثار الواردة في الفرائض مجتهد دون غيرها

من الاحكام فالاكثر قالوا نعم تجزي الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والشيخ ابن الهمام رحمه الله
منا ويصحح وصاحب البديع به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا يتجزى وتوقف ابن الحاجب لنا كما اقول تحري العلم
الحاصل عن دليل اسے تقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفيه اي في التقليد ريب عند المقلد هل هو
مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم دع ما يريبك الى
ما لا يريبك ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله
تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه بقول احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم والاتباع عند الظن ان
هناك واذا اصل حكم من قوله فقد ظن انما وراءه مخالف لحكمه فيحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
الاصل فافهم واستدل على المختار اولا لو لم يتجز الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المجتهد في الكل لعلم اي لزم للمجتهد بعلم جميع الماخذ للاحكام
كلها فعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجز واجيب بمنع الملازمة الثانية بجواز التوقف اي لجواز توقف معرفة بعض
الاحكام على الاجتهاد في الماخذ ولا يكفي العلم بالماخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
وهي لزوم معرفة جميع الماخذ لعدم التجزي لان امير المومنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجتهدوا
في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فرجعوا اليها وهذا غير واف فانه ان جهل بماخذ
بعض الاحكام فلم يتمكن من استخراجه منها فلم يكن مجتهدا في الكل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفة امور يتمكن بها استخراج حكم
واقعة وامير المومنين وان كان لم يستحضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امورا يتمكن منه استخراج حكم ما ورد الخبر ولو بالقياس
نعم بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض ونحوه من الموانع فعل فضعو ... ولا يخل تجزي الاجتهاد
كما حكي صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذا حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه
تحصيلها لاحد فهو وغيره ممن حصل له ما يتعلق به بالمسائل كلها فيها اي في تلك المسئلة سواء كما انه يتمكن من استخراجها كذلك يتمكن ذلك فيقبل قول ذلك
ويحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمزية في غيرها لهذا لا دخل له فيها في تلك المسئلة واجيب بمنع الاستواء بينهما
في استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بها فلا يتمكن من استخراجها فان قلت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة
فيجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده قال وهذا اي التعلق بما لا يعلمه بها غير ظاهر في المجتهد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض ايضا بعيد لا يلتفت اليه المنكرون قالوا اولا كل ما يقدر الجهل به
للمجتهد في البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يتمكن من استخراجه الحكم فلا يصح الاجتهاد فيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به في ظنه
ولو كان هذا الجميع بتقرير الائمة والاحتمال البعيد الذي ذكرتم لا يقدح في الظن وعليه المدار فان قلت قد سلم المصنف في الجواب
استدلالهم الثاني احتمال التعليق وههنا منع قلت هناك كان في جواب الاستدلال ويكفي للمنع الاحتمال وههنا الاحتياج منعه
هذه المقدمة لا تمام الدليل مع الكفية الاحتمال هو الحق غير خاف عليك ثم اقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا للكل في كل باب
من العلم والا لكان البعض مجهولا للبعض ويجوز ان يكون له دخل في المسائل فلا يصح واللازم باطل وكيف ويلزم ان يكون ابن سريج وابي ثور

مساويا للائمة الاربعة بل للخلفاء الراشدين والعبادلة واى خلف اشنع من هذا مسئلة هل كان يجوز له عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام الاجتهاد في الاحكام وهي في حق القياس فقط لا معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص واضحة عنده
عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه وانما
الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس فمنعه الاشاعرة التابعون للشيخ ابي الحسن الاشعري واكثر المعتزلة شرعا او عقلا
الظاهر انه لف ونشر غير مرتب وجوزه الاكثر واذا اجازه فهل كان متعبدا به قال الاكثر قالوا نعم كان متعبدا لكن عند الحنفية كان متعبدا بعد
انتظار الوحي الى خوف فوت الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى المظنون وهذا امر معقول ضروري وانكاره مكابرة
فان اقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعيا في الافادة لانه لا يقر على الخطاء لنا علل الاحكام واضحة عنده فيكون منصوصا عنده في حقه وفي منصوص العلة
التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد في الاحكام فان قلت فاذا كانت العلل واضحة فينبغي ان لا يقع الخطاء وقد جوزتم قلت الخطاء لعله الخطاء في تحقق العلل في الفرع
لا الخطاء في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقر على الخطاء واستدل على المختار اولا بقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا
ان يكون لهم اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم يعني لولا سبق الكتابة في اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنبا عن شائبة الهوى واخطاء من غير
تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب وقيل معناه لولا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روى
مسلم حديثا طويلا مشتملا على قصة بدرية قال ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابي بكر
وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار
فعسى الله ان يهديهم الى الاسلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما ارى
الذي راى ابو بكر ولكن ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكنني من فلان نسيبا لعمر فاضرب عنقه
فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرني من اي شيء تبكي انت وصاحبك
فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض على اصحابك من
اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان للنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وفي كتب التواريخ من ازيد هذا وفيها قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل ابي بكر مثل عيسى قال
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين
ديارا ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وفي رواية الواقدي في كتاب المغازي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن راي والا لما وقع العتاب وقد يقال
هذا لا يدل على كون اخذ الفداء بالراي فانه يجوز ان يكون مخيرا بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى
ولا يخفى ان هذا بعيد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم واستدل على المختار ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سوق الهدي كان بالراي والالما قال ما قال قيل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا القول حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين
امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتحلل هو بنفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل وارادوا ان يقتدوا بهدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم عما منهم لما في ما فعل من الآخر فقال ان سوق الهدي منع اي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت
بانكم لا تطيعون انفسكم الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي فتحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن راي ثم ظهر الآن خلافه بل لبيان
حكمه فعلوا من الندب وكان اختاره هو صلى الله عليه وسلم امر امته به ثم قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزا عما قلنا و استدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الابصار اي لا يصح ان يكون الارادة بمعنى الابصار فان الاحكام امور معقولة لا تبصر
ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الرؤية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع الى
كلمة ما فهو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الراي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله رأيا
الاستدلال منقول عن الامام ابي يوسف رح فان قلت لما لا يكون ما مصدرية وكلا المفعولين متروكين فلا احتياج والمعنى لتحكم باعلام الله اياك قال و جعل
ما مصدرية ضعيف لانه اقل بالنسبة الى الموصولة وايضا الباء على هذا للسببية فيلزم ترك المحكوم به وهو بعيد فتامل فان قلت لعل المراد بالراي الالهام كما حمل عليه
الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال وحمل فخر الاسلام على الالهام لا يضر بما نحن بصدده لعمومه لفظا واجتهاده فالالهام فرد من افراده الا انه هو المعنى وقد اجيب عن هذه
الوجوه بانها لا تدل على التعبد ووجوب العمل وانما يدل على الوقوع والجواز والمطلوب في ذلك [illegible] لا يذهب عليك ان جواز الاستدلال بالراي يفيد
التعبد من جهة الله في حقه كما هو في حقنا وحجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية فتامل واستدل ثانيا بانه اي
الاجتهاد منصب شريف فانه هو الله يعلم ما عندهم واكثر ثوابا من العلم بالنص لانه اكثر نصبا اي تعبا فلا يختص به غيره وانا نلتزم فضل الغير عليه
وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبة لما ادرك اعلى منها وههنا النبي اعلى من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا
تنافيا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى اي تخصيصه بخصائص من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره ولو
ما لا يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح ونحو ذلك الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد [illegible] ان تستدل
بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي والقياس غير وحي فلا ينطق به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم افتراه من عند نفسه فان قلت العبرة لعموم اللفظ
قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالراي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص
فجعل مخصصا بسببه ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية وليس نطقا بالهوى قبل القياس [illegible] كان وحيا [illegible]
منه في اطلاق الشرع ما كان سواء قلت كلا فان كلما يكون من الله تعالى فهو وحي [illegible] ولو سلم انه ليس وحيا فلما [illegible]
متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا لم يكن نطقا عن الهوى بل اتباع الوحي [illegible] في الصلوة [illegible] فافهم [illegible]
ثانيا لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه لا [illegible] واللازم باطل [illegible] الملزوم [illegible]
ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا قد اقترن [illegible] تقريره [illegible] على انه يجوز المخالفة قبل التقرر

وهو اكما ترى فالاولى ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لراى من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الامنع
هو لا سيما فافهم وقالوا ثانيا لو كان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبدا به لم يؤخر جوابا عما سئل عنه وقد اخر كثيرا الحكم في الظهار واللعان
وفي التمثيل بهما نظر فانه لم يؤخر الجواب فيهما بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظهار
لاوس بن الصامت ما ارى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فافهم قلنا لا نم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كالحنفية اي كما انهم يشترطون او لعدم وجود الاصل او لاستفراغ وسع في الاجتهاد فلم يجب سريعا وبالجملة التاخير لا ينفع وقالوا
ثالثا انه صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اي اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
له بل من مشية الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة ثم مقتضاه اي مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجيا له وهو قول
الحنفية الا ان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة الوحي عند الحنفية قسمان وحي باطن وهو الاجتهاد المقرر عليه قبل اجتهاده كاجتهاد
غيره يحتمل الخطاء والصواب فتسميته وحيا دون اجتهاد غيره اصطلاح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن انت تعلم ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الراى
في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا تطلق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا انه العلة الجامعة غير مدركة بالراى بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر وهو
ما يسمعه من الملك قرانا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وشمس الائمة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تامل بخلاف القياس ومثله الرويا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تامل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرويا فكان لا يرى
الرويا الا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج روياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانه انما قالت
في روياه كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقران واما الهام غيره من الاولياء الكرام فقيل حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
وفرقوا بين الهامهم والهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا تائيدا منه لا يتلقون العلوم
الا بواسطة روح نبيهم المتبوع ويسألون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقررونه او مخالفا فينسخونه وليس
لهم حاجة الى التائيد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثنى عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء مثل الانبياء فان اراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان ارادوا نحو الالهام فلا يفهمونه وقد ختم الله
على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اي على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء ولعل
وجهه ان الهامهم ما كان حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تقليدهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والا فيرد عليهم انه ان كان حجة يفيد كونه حاكما بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء وان ما ليس حجة فلا يكون

حجة في حق نفسه الخ وقيل ليس حجة اصلا واختاره الشيخ ابن الهمام وعلل بانعدام ما يوجب نسبته الله تعالى اي ليس ههنا ما يدل
على انه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقا حجة وفيه فيه فان الالهام لما يكون الا مع خلق علم ضروري انه من عند الله تعالى ومن عند الروح
المحمدي فهو لا يتطرق اليه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلى مما يحصل بالادلة غير القاطعة فالعجب كل العجب من مثل هذا الشيخ قد فضل وعاء
من العلم وعدم زعم ان الالهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات وليس كذلك اما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته ابو يزيد البسطامي
قدس سره الشريف لبعض من المحدثين انتم تاخذون عن ميت فتنسبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ناخذ من الحي
الذي لا يموت وان تاملت في مقامات الاولياء ومواجيدهم واذوا قهم كمقامات الشيخ محي الدين وقطب الوقت السيد محي الملة والدين الشيخ
عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي والشيخ سهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي مدين المغربي والشيخ ابي يزيد البسطامي وسيد الطائفة جنيد البغدادي والشيخ ابي بكر
الشبلي والشيخ عبد الله الانصاري والشيخ احمد النامقي الجامي وغيرهم قدس اسرارهم علمت علم اليقين ان ما يلهمون به لا يتطرق اليه احتمال
شبهة بل هو حق حقيق مطابق لما في نفس الامر ويكون مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى لكن لا ينالون هذا النحو من
العلم الا باتباع المحمدي وتاييده لا بالذات من غيره وسيلة اصلا وان تاملت في كلام الشيخ الاكبر عليه الرضوان في الفتوحات وفصوص الحكم
الشيخ محي الملة والدين الشيخ محمد ابن العربي قدس سره ونفعنا بعلومه وكلماته الشريفة لما بقي لك شائبة وهم وشك في ان ما يلهمون به من الله
تعالى ومما يصح منهما انه علم ضرورة من الدين ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من نبي السابقين
ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وام موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم ولا اقل من ان يكون الهاما
ولا يكون الا مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم في تحصيل
العلم القطعي ويكون مفضولا عنهم غاية المفضولية الا ان التفاضل ليس الا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به فالخلف نشاء من هذا اللازم
فافهم **فرع** هل يجوز عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخطاء في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الانبياء فالاكثرون من اهل
السنة قالوا نعم يجوز وقيل لا يجوز ونقل هذا النفي من الروافض ايضا لنا مفاداة اسارى بدر كان بالراي وكان خطاء لنزول العتاب
كما مر واما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد لا ينقض وايضا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج عن احد ما قد واية فلما نزل فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا اخذ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تعالى ان هذا لم يكن خطاء وكيف وقد قرر والخطاء مما لا يقرر عليه
بل كان اخذ الفداء جائزا الا ان قبلهم كان عزيمة المفاداة رخصة فعوتب باختيار الرخصة وهذا لا يكاد يفقهه امثال هذا العبد فانه
قد ورد للتنبيه فاين التقرير والعمل بالرخصة لا يستحق ان ينزل العتاب بحيث انه العذاب من الشجرة واما الاخذ بعد ظهور الخطاء فبورود التحليل بعده ولك ان تقول او بعدم الفسخ ثم لا
بعد ظهور الخطاء ولنا ايضا انه خطاء داود على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم ... في القضاء ... في
اصحاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار ايضا اولا لو امتنع الخطاء لكان لمانع والاصل عدمه
ظاهر فانه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجيب ايضا بعد تسليم ان الامتناع لمانع بانه اي المانع كمال فهمه وعلو
درجته فانقلت وقع السهو مع وجود كمال الفهم قال ونحوه في سجد ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع كما في
الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انكم تختصمون
الى آخر الحديث وهو ما في الصحيحين انكم تختصمون الي فلعل بعضكم الحسن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت

لشيئ من حق اخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيق الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء في الثاني لا الاول ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد المنكرون قالوا اولا الشك في الاصابة يخل بمقصود البعثة فان المقصود منه ان يصدقوا فيما بلغ ويعملوا به فتلك الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في السند ثانيا على ان التقرير حاسم للشك فلا اخلال وانما الاخلال لو بقي الشك وقالوا ثانيا لو جاز الخطاء لزم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء لانا مامورون بالاتباع له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام في الامور كلها قلنا نحن معشر المجتهدين منه كالعوام من المجتهد بل ليس هذه النسبة فان العامي يجوز له انكار هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا اختيار نبي آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتهد لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق وقالوا ثالثا اجتهاده اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على النص عند التعارض هذا وليس بشيئ فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع كاشف عن وجود ناسخ او ضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب الفضل من كل الوجوه الجزئية فان الفضل الجزئي لا ينافي من الفضل الكلي الم تر انه كيف فضل امير المؤمنين عمر في اسارى بدر فافهم فرع على هذا الفرع واذا جاز صدور الخطاء في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطاء من سيدهم الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطاء لابراهيم عليه السلام في تعبير رؤياه بل امر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحا لكن في صورة الولد فلم يعبره وزعم انه مامور بذبح الولد والدليل انه رأى انه يذبحه كما قال اني ارى في المنام اني اذبحك فلو لم يكن الرؤيا معبرا لوقع ذبح ابنه او يكون كاذبة وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطاء فمن قلة تدبره وسوء فهمه وانما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت

مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره في عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ومختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز يشترط غيبته للقضاء لا لغيره لقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوز واذا جاز ففي الوقوع مذاهب الاول نعم وقع مطلقا حضرة وغيبة لكن ههنا قال السبكي لم يقل احد انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاره الآمدي وابن الحاجب والثاني لا يقع وعليه الجبائي وابنه من المعتزلة على المشهور والثالث نعم وقع في الغائب لقصة معاذ بن جبل رحمه الله تعالى وقد مر ولانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الا في بني القريظة فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعنف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاتى رجال من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احد الا في بني قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الآخرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال منه
صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا حضر او غاب وقيل الوقف الا فيمن غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
بالوقف والحق ان ترك اليقين لمحتمل الخطاء مختار اما اباه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
السؤال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا نصر وتا نقته عن السؤال كالغائب البعيد فانه
لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة تحقق فقطع عنه لتحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين
بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر ن الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي
فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لاها الله فقسم ذا لا يعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله
عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا لما زعم البعض يستدل به
على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق
القاتل سلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما
موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن
احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين
الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فتدبر بل الرجوع هو الثواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب
من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في العقليات واحد لا اجتماع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا
مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجي ان شاء الله تعالى والمخطي فيها
اي العقليات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي
المهلة ومضي مدة التامل والتميز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الرؤية
والميزان ونحو ذلك فاثم لا كافر ومن ثمه اي من اجل انه عند مشائخنا غير كافر اولوا ما روي عن الامام الشافعي
مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفير قائله في اصول الامام فخر الاسلام من قول ابي حنيفة من قال بخلق
القرآن فهو كافر بالله بكفران النعمة حيث اتى على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعيات كذلك اي مثل
العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم
والحج وحجية القرآن ونحوها كافر آثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعدد ومنها حجية القياس آثم
غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا او هو غير ناشئ عن الدليل وفاقا

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه ملة الاسلام
بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقيقة ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش وكذا من لم يجتهد بمعرفة الحق وقيل
هو مراد العنبري بقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني انه اراد من لا يكون نافيا لملة الاسلام
بل كان من اهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة ولا تيصوّر منه وهذا مخالف لنقل
اكثر الثقات ولكان الاليق هذا لنا اولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتبعهم كلهم
على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا ام لا وهذا اولى مما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتلهم من غير
فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفرة عليهم في هذه الدار
ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
وفي الآخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهد بل احتماله
مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي
بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناشئ عن الدليل والذي يهمنا ههنا القطع بالمعنى الاخص القاطع
الاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال هذه الآيات وردت بهذه الالفاظ بالفاظ
اخرى يؤدي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى
المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الجاحظ واتباعه قالوا اولا لا تكليف
في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد وللايمان لا ينفك الايمان لان الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف
لكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بمطلق الاجتهاد لانه مكلف بالنظر الصحيح في المواد
القطعية المفروضة فاذا لم يؤد نظره الى المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات
الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يمتري او يماري وكذا المعجزات
الدالة على النبوة فاذا لم يصل بنظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعميه عن الآيات الدالة على الوحدانية
والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لان التصديق
خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يؤدي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد
فلا اثم قلت ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في زمانه
ولو كان عاديا فانه لو عدم هذا النظر وجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد الكاسد
حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة
اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا وراعى
حاجة المقاليس فشرع السلم ومن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التضررات فمحال ان لا يسمع العذر بعدم اتصال
نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ايجاب معرفته نفسه ايضا من جملة رحمته حتى لا يبقى الانسان مثل الوحش ومن جملة رحمته ان جعل آيات وحدانيته وربوبيته
واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة وعناد ويستعمل العقل فيؤدي
النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصور منه فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيف يسمع فانه انما نشأ من حماقته
وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله لمكابرة العقل في الهوى ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما امرت فلا عذر
لاحد في الجهل بالخالق اصلا واما الظنيات المعلومة ظنا بالمعنى الاعم الذي فيه احتمال الخلاف ولو بعيدا غير ناش عن دليل
فلا اثم على المخطئ فيها واذا اجتهد كل المجتهد فادى رائه الى الاحتمال البعيد فاول النص الى ذلك الاحتمال فانقدحت به دليل
ظني تغير القاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء به فكيف يصح عدم الاثم
قلت هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعيا ولما ادى اجتهاده على الاحتمال البعيد صار قطعيا في ظنه فلم يبق قاطعا فلا اثم
الا اذا ادعاه الهوى الى ذلك الاحتمال ونحن نقول بالاثم قطعا وانما نقض القضاء لكونه مقطوعا عند قاض ناقض
مبتلى به فصار عنده باطلا بيقين فينقض هذا غاية الكلام فافهم ولا يعبأ بتأثيم بشر والى بكر الاصم المعتزليين وهما غير اهل لان يحكي
من الاولياء الكرام بشر الحافي والشيخ ابي بكر الاصم قدس سرهما فانهما قالا لا ظني بل لاعتمادهما ان كل حكم عليه دليل قطعي ان اراد القطعي بالمعنى الاعم فلا ينفع فانه
لا يوجب الاثم وان اراد القطعي بالمعنى الاخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فلان الاحكام
على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطلنا رأيهم في الاجماع
فتذكروا وانما قلنا بعدم التأثيم لدلالة اجماع الصحابة على نفيه اي نفي التأثيم اذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم لاحد من المختلفين وقول ابن
عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا غير مستلزم للتأثيم فيها كما في التحرير لجواز ان عادته
الشائعة بالدلالة او ادعائه المبالغة في التخطئة هذا هو الظاهر هذا كله توضيح هذه العبارات والاجماع على هذا اغنى عن تجشم
الابانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين واستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوة بما مر من حديث صلوة العصر في
بني قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعي الشهرة الموجبة للطمانية مسئلة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
اي فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضي ابي بكر والشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت من
الاشعري كذا في الحاشية ونسبا الى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمزني من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يذهب
عليك ما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهو لاء ظنوا ان لا حكم لله تعالى في تلك الواقعات الا انه
اذا وصل راي مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي هذا قدم الكلام كما ظن زعما منه بان قدمه يوجب قدم الحكم كقدم العلم
اي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديما لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات فان بعضا
منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته الى جميع المعتزلة لم يصح وكيف والحسن والقبح عندهم
في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محرما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا ينقلب الحسن والقبح البتة بما ان
واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى راي آخر الى آخر فهو الحكم عليه
فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسح كل الراس ولكن اختلفوا ان لكل

متساوية كما هو الظاهر على ذلك التقدير او احدها احق وهو القول بالاشبه المنسوب الى بعضهم والمختار ان لله حكماً معيناً
في افعال العباد واجب طلبه عليه دليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه دليلا وانما يصل اليه العبد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل
ظني عند الاكثر قطعي عند من تقدم فمن اصابه فله اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ولا وجه لهذا الاجر الا الرحمة الالهية لان
اصابته ليس بفعل مقدور وانما المقدور له بذل الجهد فان اتفق ادى نظره الى مقدمات مناسبة له اصابه لكن النص دل على ان له
اجرين فيجب القبول ومن اخطأ فله اجر واحد لامتثاله امر الاجتهاد وبذل الوسع ولا اجر مقابلة الخطأ فان الخطأ فيه لم يكن
مواخذا به الا انه لا يجب الاجر عليه وهذا معنى قول الحنفية ان المجتهد المخطئ مصيب ابتداء اي باجر بعضه ومخطئ انتهاء وهذا اي
كون الحق واحدا هو الصحيح عند الائمة الاربعة وغيرهم وعند الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد قد يصيبه
وقد لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في الفقهيات المتعلقة بالاعمال فلا يتوجه اليه ان قولنا ليس كل مجتهد مصيبا
صواب او خطأ وعلى التقديرين لا ايجاب كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهذا خطأ فالمجتهد الموصل
نظره اليه على خطأ فثبت المدعى ووجه عدم التوجه ظاهر لنا اولا اطلاق الصحابة كثيرا الخطأ في الاجتهاد ولم ينكر تكرير
بحيث حدث علم بالتجربة ان الكل كانوا متفقين عليه فخطأوا ابن عباس في عدم القول بالعول وهو خطأهم فقال ان الله
لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذا النقل في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذي
احصى رمل عالج عددا اجعل في المال نصفا ونصفا وثلثا وربعان ما هو نصفان وثلثه اثلاث واربعة ارباع وقد عرفت
ان الحنفية ينكرونه ويقولون فيه انقطاع باطن ثم ان هذا القول بعيد منه ايضا فان اصحاب القول لا يقولون بهذا بل هم يقولون
لم يجعل الله تعالى لنصف الشدة في الربع البتة وبين حصص [illegible] المال [illegible] حصص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على نسبة حصصهم
ثم ما روي عنه انه يقدم المقدم ويهدر الباقي فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مرادا قطعا
وان اريد المقدم الزوجان والام والموخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم فهو تحكم محض لان استحقاق
الكل بالنص على السوية ثم احتجاب الاولاد والاخوات بالازواج مما يمجه العقل والحق ان ابن عباس برئ عن مثل هذه الاقوال
ومنه قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وعليه ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كلالة اقول برايي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن الشيطان لم يعلم اسناده ومثله قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم لكن لفظ
الخطأ ليس الا في المروي من كتب الاصول ومنه قول امير المومنين علي لامير المومنين عمر كرم الله وجههما في مجهضة
بضم الميم وكسر الهاء وهي المرأة التي احضرت عند امير المومنين فالقت بطنها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما
انت مؤدب لا عليك قال امير المومنين علي ما تقول فقال ان اجتهد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك اي خانك ارى عليك غرة
عبد وامة والضمير لعبد الرحمن ابن عوف رضي الله تعالى عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح الشرح [illegible]
ان اجتهدا بصيغة التثنية والضمير لامير المومنين عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم يثبت قلنا ثانيا المجتهد طالب المطلوب
خبري فلا بد [illegible] يحتمل الصواب والخطأ فانه ان كان مطابقا ووصل المجتهد اليه فقد اصاب والا فقد اخطأ كما في العقديات
والقول [illegible] لسبيل

انما يتعلق بالنسبة الحاكية البتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطأ ممن لم يصل اليه وما في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليق بما عهد من الشارع اعتباره وليس هذا امرا فقهيا فاحو
فيه انه يجري الكلام في الاليقية فيجوز الخطأ فيها بل يقع لتخالف المجتهدين فيكون البعض ما ادى اليه رأي مجتهد ليس اليق
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عندهم وحينئذ فيلزم على رأيهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بالاليق
بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حقي وهو الكائن بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فتدبر واستدل
على المختار اولا لو كان الحكم الالهي تابعا للظن لاجتمع النقيضان لانه اي المجتهد بظنه يقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولها كما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو اليق بالاصول كما عرفت والقطع متعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
يستلزم احتمال انتقاله ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم بوحيه كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقي القطع فقط والظن كالعلة المعدة وتجويز
الرجوع لا يقدح في القطع كتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا اليقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نسخا انما يكون اذا بقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم وبهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع من نقضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم يقينا مع تذكر موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقلي بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
البدء ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطاري فبقاء الظن فيحتمل تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفة ما ادى
اليه رأيه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل اذا اجبتم بهذا فيمكن الجواب لهم عن دليلكم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما في المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا والكلام [illegible] بما احتمل انه ليس [illegible] في الواقع لجواز التعبد بغيره في الواقع علم [illegible]
الحكم المدلول متيقنا [illegible] فقد لزم العلم بكون الدليل دليلا وقد فرض مظنونه [illegible] وفيه انه
بالمدلول انما فرعوا اتباع الظن بالحكم فقط بان جعلوه من غير ادعاء العلم بدليل كيف ولم يقولوا لحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى

يجب علمه وجواز التعبد بغيره ما دام مظنونا ممنوع فان التعبد بالمظنون لا غير وانما الجواز بعد بطلان ظنه ولا استحالة فيه فانه حينئذ يبطل لولم
بمنزلة مجيء الناسخ مع انه كونه اي الدليل دليلا عقلي ليس شرعيا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي واعلم ان هذا غير ضار للمختصر فانه
وان كان عقليا يجب قطعيته ولا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعا كما مر تقريره اقول فلا وجه في الجواب ان يقال الظن في
الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم به اي المدلول مع الاحتمال فيه اي الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود الاجتماع
كما كان فتدبر بل هذا الكلام متين لكن للمجاول ان يجاول ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو افضى الى القطع
بالاعداد ولا استحالة فانما الاستحالة بحصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانيا ان التساوي دليلاهما
اي الاجتهادين المتخالفين تساقطا فالحكم بالحقية تحكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقية لكل واجيب بان الرجحان عندهم تابع
لظن المجتهد فنقول كلاهما راجحان في ظن المجتهدين فمدلولاهما مظنونان لهما فهما حقان عليهما في نفس الامر اقول على ان الخطا
في الرجحان لا يستلزم الخطا في الحكم فلا نم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يفضي الى الظن وهو
الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا انا اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدتها ظهور الصواب فلو لم يحتمل كل مجتهد
الخطاء لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب بمنع الحصر اي حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تبيين الترجيح اي يجوز
ان يكون الفائدة تبيين الترجيح فيرجعان الى دليل واحد وحكم واحد او تبيين التساوي فيطلبان دليلا آخر اقول بعد علمهما بان حكمهما
الحكم باجتهادهما وهما فاقا لا استشغال لهذا لانه الترجيح او التساوي تحصيل للحاصل فانه لا فرق عليه بعد الرجوع الى الراجح او الى دليل
آخر [illegible] فائدة بعد هذا التحصيل الا حكم الله وقبله كان كذلك فلا فائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا يلزم على
التصويب [illegible] حل المجتهدة وحرمتها [illegible] على بعلها لو قال بعلها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اي حل الرجعة
بعد التطليق بهذا النحو والمرأة الحرمة وكلاهما حق فيكون فعل المرأة هو الوطي حلالا وحراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اي حل المرأة
المجتهدة لاثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالنكاح
الاول [illegible] عند الاول فالثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
حلالا لزوجين واجيب بانه مشترك الالزام علينا وعليكم اذ لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة والزوج ظنيهما
واجبا وظن احدهما الحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم الا الحل عند مجتهد
والحرمة عند آخر ففيه ان الوطي فعل واحد لا يتم الا بهما فيلزم اتصاف فعل واحد بهما والحل للدليل ان مثله كتعارض دليلين فلا حكم الى
الحاكم بحكم بل يرفع الى حاكم فما حكم به فهو الحكم وهذا كله غير واف فان هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فيقتضانه تترجح احد الاجتهادين فيعمل واما عندهم فاجتهاد
كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة او الحل لاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهادين خطاء في الواقع
وانما كان لنا العمل لكل انفرادا واذا اجتمعا فبترجيح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى
الآخر فلا استحالة فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وهنه لان ذلك اي حل المرأة والحرمة منعكس فعند احدهما الفعل له فيها حلال
وللآخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجمع الحل لها في زمان واحد في الصورة الثانية

تدبر المصوبون قالوا اولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب النقيضان على المخطئ ان وجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه
اجتهاده والا يجب الصواب فيجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على المخطئ العمل
بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ومنع
بطلان التالي وهو وجوب العمل بالخطاء كما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطاء اتفاقا وسره
ان الامر برحمته الازلية سهل وبني قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق ومطمح نظره الى الاخلاص والاطاعة ما يقصد فافهم وقالوا
ثانيا قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم عزي اسناده الى ابن عدي فانه دل على ان الاقتداء
لكل هداية فيكون صوابا لان الاقتداء بالخطاء ضلال اجيب بانه هدى من وجه لايجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطاء مطلقا ضلال بل بالخطاء الذي لم يوجب الشارع العمل به وهذا الخطاء قد اوجب العمل به فالاقتداء به هداية ثم الحديث قد ضعف
ايضا تتمة من الحنفية الخطاء من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا بحال لا في الدنيا
ولا في العقبى ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الدلائل الدالة على الوحدانية والصفات والرسالة من الحوادث والمعجزات
واضحة بحيث تحققت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولذا لا يجب المناظرة معهم الا لمن
من لم يبلغه الخبر فيدعى اولا بل يجب الدعوة بالسيف لانه جزاء الكفر والمكابرة الا ان يعطي الجزية فتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اذلال يصح جزاء الكفر
الا بعد المرافعة الينا فانا لا نتركهم عند المرافعة على دينهم بل الحكم عليهم باحكامنا فنقضي بها الا الربوا والزنا فانا لا نتركهم وهم يأتون بهما لحرمتهما في كل ملة
من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اي شيء فعلوا ولا نحد بالخمر اجماعا لاعتبار ديانته الباطلة التي ترك عليها والجهل المتبع مثل
التزيه بنفي الصفات كما عن المعتزلة والتنزيه بنفي الرؤية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى او التشبيه بالتجسيم كما عليه بعض
المجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان
الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والاثار دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفره لتمسكه اي المبتدع بالقرآن او الحديث او العقل في الجملة فهم ملتزمون حقية الله ورسوله وما اتى به اجمالا وهو
الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا اتباعا للهوى وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدي وما لزمهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدي فليس كفرا وانما الكفر
التزام ذلك وللنهي عن تكفير اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله
فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري وان دخل اي كل الفرق في النار الا واحدا وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج من اهل النار
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا التزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على ملة الاسلام
وان كان شامته لبغض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس ببعيد فهم مخلدون ابدا في النار وعليه
عدم التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متاخرين مشائخنا الا من
انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم اني رأيت في مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان زائدا على هذا المكتوب قد ذهب بتقصير من الصحابة اجمعين العياذ
بالله ولم يخبر صاحب ذلك التفسير هذا القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضروري فافهم والجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق متاول

فاسد و هذا الجهل ايضا لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا ولم يكفره واحد من اهل القبلة منهم قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه وجوه آله الكرام منهم اخواننا بغوا علينا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي فسمى الله تعالى البغاة مؤمنا فينبغي ان يناظر اولا قبل القتال لعله يرجع وقد بعث امير المؤمنين علي ابن عباس رضي الله عنهما
لذلك فان رجع فحسن والا وجب القتال في الدر المنثورة روى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرورية
وكانوا في دار على حدتهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد عن الصلوة لعلي آتي هؤلاء القوم فاكلمهم فاتيتهم ولبست احسن ما يكون من الحلل
فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة قلت ما تعيبون علي لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس احسن الحلل ونزل قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا فما جاء بك قلت اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وختنه واول من آمن به واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه قالوا ننقم عليه ثلثا قلت ما هن قالوا اولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت وماذا قالوا
وقاتل ولم يسب ولم يغنم لئن كانوا كفارا لقد حلت لهم اموالهم وان كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قلت وماذا قالوا ومحى نفسه من امير المؤمنين
فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت ارأيتم ان قرأت عليكم كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون اترجعون
قالوا نعم قلت اما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل
منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها انشدكم الله احكم الرجال في حقن دمائهم وانفسهم
واصلاح ذات بينهم امر في ارنب ثمنها ربع درهم قالوا في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انه قاتل ولم يسب
اتسبون امكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انها ليست بامكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا ايهما شئتم اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محى
اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعى قريشا يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى
عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله
فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع
منهم عشرون الفا وبقي اربعة آلاف فقتلوا وما لم يصر لهم منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم الارث به ويؤاخذ بما اتلف من مال ومعها اي مع
المنعة لا يجري الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا تضمين ما اتلف من نفس او مال لاهل العدل اذا اخذوا وتابوا لعدم الولاية لعدم الاسلام لا يضمن الباغي من
مال المسلم وقت الحرابة وعلى هذا انعقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشيء ويرث العادل
مورثه الباغي اذا قتله لاتباع الامام اتفاقا لان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغي
اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان مستحلا الدية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد رحمهما الله تعالى خلافا للامام ابي يوسف فانه اتى
بالقتل المحرم فيجري بالحرمان والبغاوة ما زادا الا خبثا وجه قولهما انه لما اعتبر تأويله الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا
باجماع الصحابة علم انه لم يبق بقتله جزاء الا النار فلا تجري بالحرمان فافهم ولا يملك ماله بالغنيمة لوحدة الدار بالشركة في الاسلام وعلى
هذا اتفق امير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروي ان امير المؤمنين عليا لما هزم طلحة واصحابه امر مناديه فنادى ان لا يقتل
مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال وفيه شائبة من الخفاء فان عداوة طلحة قطعية وما وقع فيها

فيه انما كان باجتهاد لاعن تاويل فاسد واذا اظهر فساده رجع عما كان عليه وجدد البيعة قبل ان يموت كما هو في الاستيعاب وغيره
فيجوز ان يكون النار للاجل انه كان متماديا في الفعل وافعل الاجتهاد لا ينقض عصمة المال فافهم فالاولى ان يستدل بان امير المؤمنين
نهى عن اخذ غنيمة مال النهروانيين الذين فعلوا ما فعلوا بتاويل باطل والجهل من عارض مجتهده الكتاب فانه لا يكون عذرا في
احكام الدنيا فلا يقضي به قضى الا انه لا مواخذة به في الآخرة اصلا كحل متروك التسمية عمدا مع قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فينقض
ولو قضى القاضي به فان قلت فما بال الناسي حل مذبوحه متروكا قال ح في الناسي اقيم الملة مقامه اي مقام الذكر اجماعا دفعا للحرج وفيهم
من الهداية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين الصحابة وبقي الى الآن مختلفا فيه فاين الاجماع ونحو القضاء بشاهد
ويمين للمدعي مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعدم وجدان
الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبر او عارض مجتهده السنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشاهد ويمين مع حديث البينة على
المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقت الامة بالقبول وعن الزهري قال هي اي القضاء بشاهد ويمين بدعة اول
من قضى بها معاوية فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وان رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من
مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع فلا يقبل عند المعارضة
بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي كتحليل المطلقة ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كابن المسيب اي كما
روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان
وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاعة القرظي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت
بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى
تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك او عارض مجتهده الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روي عن داود الظاهري مع اجماع التابعين
على منعه فلا ينفذ القضاء المبني منها وهذا هو ثمرة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس اصلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص
بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعيات وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم
غير ظاهر فان كريمة لا تأكلوا المخصوص بالناس والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحالف
عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل وحديث العسيلة معارض الكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل
والاجماع على حرمة بيع امهات الاولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعيا الثاني جهل لا يكون عذرا لكن يصلح شبهة فيسقط

ما يندرئ به كقتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعديا بالشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعدم
سقوط القصاص بعفو البعض فلو تعلم سقوطه ثم قتله عمدا يجب القود والظاهر منه ان المسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد
عفو الآخر حل القصاص على هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والآخرة البتة فلا يصلح في امثال هذا القسم وكمن زنى
بجارية والده او زوجته لظن حلها لا يحد عند ائمتنا الثلثة للاشتباه بالانبساط بينهما في الانتفاع بمال الآخر فاورث شبهة هذا الانتفاع لكنه زنا حقيقة فلا نسب لما يكون من
هذا وان ادعى ولا عدة لانها تختص بما عدا الزنا بخلاف وطي الاب جارية ابنه فانه يثبت النسب اذا ادعاه وتصير ام ولد له ودخلت في
ملكه بضمن الاب قيمتها لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه [illegible] رواه اصحاب [illegible] والسلام

انت منا الا لابيك وهو بحقيقته يقتضي ان يكون الابن له وجارية ملكا له دون قتل وان يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاد يقتضي الملك فيدخل
الجارية في الملك والحربي معطوف على قوله وكمن في دخل الينا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان ولم يكن هو عالما
بدينا فتجوز بعوان يكون حلالا في دين الاسلام ايضا فاورث شبهة مسقطة للحد بخلاف الذمي الذي اسلم فشرب الخمر فانه يحد لان حرمتها
من ضروريات دار الاسلام فمن نشأ فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارئة للحد الثالث جهل يصلح له عذرا
وان لم يكن فشاء عن دليل كمن يسلم في دار الحرب فيترك صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لزفر رحمه الله فهذا الجهل
عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تهدم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله
عذر في حقه اقول لا ينافي هذا ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون
بعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم ينقل من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه الزم الحكم النازل الجاهل بها من وقت
النزول او من وقت الاخبار به للبعض لذا لم يامر اهل قبا بالاعادة فتامل وكالامة معطوف على قوله كمن اسلم المنكوحة اذا اجلت عتاق
المولى فلم تفسخ نكاحها او علمت اعتاقه اياها وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف
الحرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها فهذا الجهل لا يكون عذرا ويبطل حق
الفسخ وذلك لان الدار دار العلم يمكن التعلم فيها وليس لها شغل مانع عن التعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجهل بتقصير منها فلا يكون
عذرا كذا قالوا وفيه بحث لانه يمكن ان يقال الصبي قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا فعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتامل
مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في مسئلة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا الا ان يعلمه حكم الله لا يتركه بقول احد فانقلت ليس
الامام ابو حنيفة يحكم بنفاذ القضاء من القاضي المجتهد فيه فاين الاجماع قال وما صح من مذهب ابي حنيفة ان القاضي المجتهد
لو قضى بغير رايه ذاكرا له ينفذ في رواية وفي اخرى لا ينفذ وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحبيه في الوجهين
فلا ينافيه لان النفاذ على تقدير لا يستلزم الحل فالمنع اتفاق واعلم ان المذكور في الهداية وغيرها ان الفتوى على
قولهما في الصورتين واما قبله اي قبل الاجتهاد فقيل جائز مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي الفوت
وعليه ابن سريج وظني انه تفسير لما قال السابق وقيل ممنوع فيما يفتي به لا للعمل في حقه وعن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز
وفي اخرى لا وعن الامام محمد يقلد من هو اعلم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الاعلم قال
الامام الشافعي رحمه الله والجبائي المعتزلي يجوز ان كان المقلد صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل
يقلد الشيخين افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه
شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بان ذلك الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من الشريعة ان ما لم يقم عليه دليل فهو مباح بخلاف
تحريمه فانه لا بد له من دليل مخصص به لكنه ثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والتقليد بدل كالتيمم ولا يرتكب البدل الا
عند تعذر الاصل فلا يختار التقليد الا عند تعذر الاجتهاد وقيل لا نسلم ان التقليد بدل للكل منهما اصل للعمل كذا في شرح المختصر
اقول لا يخفى انه جدل لا يسمع فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يفيد الظن بقبول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البدلية بعموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف وكر ثالثا لو جاز التقليد
قبله لجاز بعده اذ لا مانع منه الا الملكة الاجتهاد وهي محقق في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب بكون المانع ملكة الاجتهاد
ممنوع بل المانع حصول اقوى الظنين بالفعل بل فيه ترك لما يمكنه حكما [illegible] يقول رجل اتباع الشافعي قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فخاطب للمقلد كالامر على [illegible] ويستلزم لجواز المدعي [illegible]
جواز التقليد اصحابي لا الجزء الآخر وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي المجوزون مطلقا قالوا اولا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل ان كنتم لا تعلمون اي ان [illegible] انكم تكونوا
اصحاب علم وعقل فاسئلوا اقول وبدليل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا [illegible] وقالوا ثانيا غاية الاجتهاد
الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليس هو والتقليد سواء
في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل وعرف [illegible] فهل يجب تجديد النظر فيها قيل لا يجب بل كفى النظر السابق
اختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد
ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لانه [illegible] يجب التجديد للنظر في تكرر
الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب [illegible] الاجتهاد [illegible]
لا يجب شيئا كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من السفر في المدينة ان هذا الحكم هل انتسخ [illegible] الدليل
الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد والا ثم يجب وعليه الآمدي والنووي ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لا يجب
وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين [illegible] او استفتى مرة ثم تكرر الواقعة فهل يلزم
السؤال ثانيا فيه قولان فعند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح [illegible] في مسئلة او مسئلتين ولا فرق [illegible] حادثة الجامع
قولان للتناقض لانه لا يكون قولا له الا اذا تعلق ظنه فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع
من احدهما وح لا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الرواية عن مجتهد واحد قال واختلاف الرواية ليس منه لانه [illegible]
الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك اما يغلط في السماع او اهمال العلم بالرجوع له وعلم الآخر فروى كل [illegible]
جوابان احدهما جواب بالقياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم او يكون هناك قولان من جهتين [illegible] والرخصة فنقل
واحدا واحدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين الا ان [illegible] قولين فائدة [illegible]
ايا ما عدم الاجماع والتسوية او حمل على احتمالها عنده لتعادل الدليلين فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس مقتضاه التعادل [illegible]
هناك قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمجتهد مخير في العمل بايهما شاء او لا بناء على
الوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين ما حكم
الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه
راي مجتهد وظنه فاذا التعارض والدليلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون [illegible] التخيير الا التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس حكمه

فافهم او حمل على ان في الزمان المتقدم لي قولان فللمجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلج لي قولان في حاصله التردد بينهما
واختاره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه اشبه بالصواب **مسئلة** لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعا وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي الهداية المراد اجماع الاكثر والا يكن
كذلك بل حسب ما انتقض هذا النقض ايضا لاجتهاد لاحق وتسلسل فيفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا ينحسم كل
خصومة قاطع ينقطع وما رأته مجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلا اتفاقا وان قلد غيره من المجتهدين لانه يجب عليه
العمل بظنه ويحرم اتباع غيره كما مر فانه ترك بما علمه حكما الهيا بما ظنه غير حكم الهي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده اجماعا فينقض ما بني عليه كذا في شرح المختصر
واورد عليه ان عدم الحل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقضه كما عرفت قول الامام ابي حنيفة وههنا ايرادان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله
فان الامام ابا حنيفة قائل بالنفاذ وهذا الايراد حق والثاني انه لا يصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فان الشيء لا يحل ولا ينتقض كالطلاق
في الحيض وهذا ليس بشيء فان الحكم كان مبنيا عليه والمبني على الحرام اورث خبثا فينتقض ولذا حكم الصاحبان بالنقض وهذا الظاهر عند ابي حنيفة في
النسيان ايضا عدم التثبت وايضا في هذا القضاء اعطاء مال احد الآخر جبرا ولا سبيل له عليه فهو كالغصب فينتقض القضاء ويرد المال فافهم
فرع لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطلقا اتصل به حكم حاكم ام لا لانه مستديم لما يعتقده حراما اقول فيه
ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو منعقد فكان كنقض الحكم تدبر وفيه انه اذا كان يعتقد قبل انه صحيح
لكن الآن يعتقد انما كنت زعمت جهلا مركبا والنكاح كان فاسدا فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل في هذا الخلاف نكاح
الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكونوا مامورين كان ذلك جائزا عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا يفسخ بالايمان لانه
عاصم واما ههنا فقد اعتقد انه كان مطلقا بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركبا فتامل فيه نظر وقيل التحريم ان لم يتصل به حكم حاكم
والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في ابطال التصويب وهذا غير واف فان القضاء
يرفع الخلاف بان لا في محلا مختلفا فيه ينفذ ولا ينقض لا انه يجعل ما كان في معتقده حراما حلالا نعم قد ذهب الامام الى ان القضاء بوجوب
الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهرا وباطنا واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا ما عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقضي بالرجعة
ومعتقده البينونة ياخذ بها اي بالبينونة ولا يلتفت الى القضاء فتامل ووجهه ايضا ما ذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم فلو اخذ
بالقضاء لزم ارتكاب ما هو حرام في معتقده الا ان يجعل القضاء حلالا في المجتهد فيه فافهم ولو كان المتزوج مقلدا ثم علم تغير اجتهاد امامه فكذلك الاختلاف فعند
البعض ياخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان يتعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا يجوز له ترك تقليد امامه وقيل لا يجب
على المقلد المفارقة مطلقا لانه ليس للمقلد معتقد انما كان يعمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان يبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع اليه سواء اللهم الا ان صار برجوعه مجمعا عليه اختار المرجوع **مسئلة** بل يصح التفويض وهو
ان يقال للعالم او المجتهد احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعي
رحمة الله عليه وعليه الامام امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط وغيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلا وعليه الامام
الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وهو الحق لان الحكم انما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر
فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض ثم المختار عندنا وعند اصحاب الائمة الثلثة الباقية عدم الوقوع للتفويض لنا انه

اى التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الامكان ممنوع كيف وبل هذا عين المدعى او مساوية فى الجهالة
والظهور ثم الامتناع قد بيناه واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباع الشيخ ابى بكر الرازى قدس سره قالوا
لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل العبد بها والا لكن كذلك بل حكم بحسبها كان اجتهادا لا تفويضا قلت
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها فى نفس الامر فلعل الامر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وانت لا يذهب عليك ان حقيقة التفويض
تخيير بين ان يحكم به او بضده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه والتكان لا يقع اختيار ما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتاتى من الحكيم تعالى
سمعوا قالوا ثانيا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فباختيار التحريم قد حرم قلنا لا نسلم انه الى
التحريم بالتفويض بل بدليل ظنى لاح له بالاجتهاد فقرر عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان يضر الابدان فهو حرام عليه لعينه
ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا ما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء فلم يجد
شيئا يلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فى شان مكة
لا يختلى خلاؤها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله فى قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان فى حديث طويل فهذا اما بوحى او اجتهاد او اختياره ولا وحى ولا اجتهاد فى ذلك اللحظة فتعين الثالث قلنا لا نسلم
ان الاذخر من الخلاء فان الخلاء نبات رقيق اخضر والاذخر نبت ذو رائحة فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فاباحته قطعه كانت مفهومة
من قبل فبقيت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل فى الخلاء فلم لا نسلم انه اراده لجواز التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء لتقرير
المراد وهو منقطع عن المذكور ذكر تحقيقا للخروج بغيره نعم هو الاستثناء متصل لو قدر نحوه ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام متكلم واحد فى زمانين واذا اقدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وثبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر ايضا فيجوز النسخ اى يجوز كونه نسخا اى قبل التمكن سيما على راى
الحنفية ان الهامه وحى هذا هو الحق فى الجواب فان قيل الاستثناء يأباه اى النسخ فانه بيت الحكم من الابتداء والنسخ لوجه ثم يرفعه
قلنا هو الاستثناء من المقدر فى كلام القياس او من المقدر فى كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا لما ذكره
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه يعم مطلقا ثم انتسخ حكم بعض افراده اقول فعلى هذا استثناء العباس فى مقابلة النص
وذلك مبنى على جواز التخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود القياس السؤال باستثناء الاذخر فانه يتوقف عليه حوائج كذا
فى الميت وبناء البيوت فاجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الخلاء كله الا الاذخر وليس
هذا التخصيص فى شئ فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الاقرع ابن حابس احجنا هذا العامنا ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر فى الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخبرة عن
لزوم المحال الآخر بعيد لان العرف فيه للاختيار ولما قتل النضر بن الحارث صبرا وكان اشقى الكفرة وقد كان يعادى شديدا الرسول
الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فمكنه الله تعالى فقتله وسمع عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشدا بنته او اخته قتيلة
بيان للاخت امحمد انت ضنء بكسر الضاد وفتحها الذى ينجل به لعظم قدره نجيبة فى قومها والفحل فحل معرق على هيئة المفعول اى من له
عرق فى الكرم ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق التحنيق الاغضاب اى ربما وقعت من الفتى مع كونه مغضبا

بحالقة من مولى عليه قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمننت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نسلم ان المذكورات
يدل على الاختيار بل يجوز ان يكون الوحي كك فلا تخيير اصلا او صرفها تخيير اصليا اقول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام لانه
سلم التخيير في الحكم الا ان التعيين من الحكم هو الاباحة في نفس الامر والتفويض تخيير في تعيين وليس فيه شيء من حكم معين فتامل فانه دقيق لا ينبغي ان يذهب عليك التصحيح
الا تخيير واستويا ان السابقان فيحصل فيما لا يخلو عن مجتهد ويلزم فيها الزمن الشيخ فقال مسئلة يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا خلافا للحنابلة فانهم لا يجوزونه شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة مجمع عليه
وان عيسى عليه السلام فهو وان كان يحل في الدين المحمدي لكن التحقيق انه يفتي بالالهام الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا فحكم
بلا تقليد اجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد اذا اطلق لنا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فما لزم غير المدعى
وما هو مدعى غير لازم فتامل ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم لوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
ختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا التقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم ياتوا بدليل ولا يعبا بكلامهم وانهم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى الحنابلة
قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
الجائزين ربما لا يقع ورد بانه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذبه اي الشرع العياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول على
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرفية اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تاملت
حق التامل لما وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
فلا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
المجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
وانتفاء العلماء لا يكون على باطل اصطلاقا فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق فالاولى
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل واشتمالوا على كل احد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم مسئلة التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجته كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد عن مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وان كان العمل

بما اخذه وابعده لتقليد الايجاب النص فذلك عليهما فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام امام الحرمين عليه معظم الاصوليين هو المشتهر المعتمد عليه المفتي المجتهد من حيث يجيب السائل فهو خص منه والمستفتي يقابله اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التجزي في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مفتيا وفي بعضها مستفتيا
لتعدد الجهات والمستفتى فيه الذي وقع السوال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للاشعري وان كان آثما
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثابت بدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى عن الصبيان الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير
نكير والخلاف انما نشأ بعدهم واما التاثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس
بشيء فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان فاذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة
سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر وهذا لا ينافي
ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافي
صحة الايمان والتصديق اذا وجد لقبوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
قالوا يجوز التقليد فيها وطائفة قالوا الواجب التقليد ويحرم النظر لنا الاجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسوله وهو التصديق
الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يزول بها ويبقى تصديقها يقبل ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين الاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فلا بد من النظر الصحيح ليحصل العلم وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوزو التقليد
لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كان مقلدا لمن له علم واقعي يكون جزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع ولا سبيل
انكار هذا انكار القطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل لبعض بصفاء السريرة ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد الثقلين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض بتقليد من هو اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل
بنظر وهذا الاكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم مجوزو التقليد قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلك منتف اذ لا نقل
كما في سائر الفروع مع دواعي هذا النقل ولو فرض لاشتغال كل احد به قلنا لو لم يكن النظر منهم لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن هم نظروا وامروا به واما النقل فعدم الاكثار من النظر والبحث على ما هو وظيفة الكلام وهم
كانوا مستغنين عن الاكثار والاشتغال بالبحث لصفاء الاذهان مع مشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر اي عدم امرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا
عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق اذ ليس التصديق موقوفا الا في الاندر بل المراد
ما يفيد الطمانية للقلب بحيث اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج الا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه فغير ظاهر الصحة فان كمال
استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري حكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام
او الروم فذهب قطب الوقت الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضر ان يأتي رجلا وسماه له من القسطنطنية وكان هو كافرا خليفا فأتى
به الخضر عنده فلقن الشيخ كلمتي الشهادة وتين قص الشوارب واوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فقالوا
سمعا وطاعة وقد تواتر امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر بعين الانصاف اين كان ههنا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجبوا التقليد قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر غير امن والتقليد طريق امن فلابد من ايجابه
قلنا هذا منقوض بالمقلد على صيغة المفعول اي من قلد به فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل الا ان الاخذ
عن المؤيد بالوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري فلو كان المقلد به مقلدا فكان له مقلد به ايضا هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم
وانما يكون غير مامون بتقديم مقدمة مثل المنكر بالبديهيات وغيره فافهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهد فيما
لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليد مطلقا
فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه بناء على القول بعدم التجزي وقد عرفت ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له الصحة بدليل بان
يظهر المجتهد لنا المجتهد دون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير علماء كانوا او عوام
وشاع ذلك وذاع حتى واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو يعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون في فيما
لا يعلمون من المسئول عنه سواء كان مقدرا او محذوفا فاشمل المقتضى لان الامر المقيد بالسبب يتكرر بتكرره وههنا السبب عدم العلم فاينما يوجد واي وقت
يوجد وجب السؤال اقول لا انه على وجوب السؤال بالمسئلة فقط من دون السؤال عن ابداء المستند نعم كيف في الدليل ايضا عالم بالعلم فلابد
من سؤاله والحق انه لو سأل المستفتي لا بد وه الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من دليله يؤدي الى وجوب
اتباع الخطاء الجوازه فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزام فانه لو ابدى فلك فهو ظني كما كان وكذا المفتي
نفسه يجب عليه اتباعه وهو مظنون عنده اقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل يطمئن بظنه وكانه لا خطاء واما قبله فلا اطمينان
لجواز ظنه بالميل امارة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطاء من حيث انه خطاء لا من حيث انه ظن واللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من ان هذا انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن مجتهد وحله غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع
الخطاء من حيث هو خطاء لكن انما العمل به من حيث انه مامور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر انه حكم الله تعالى فافهم قال الشيخ الاكبر صاحب
الفتوحات قد شرط في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا فقد وجب عليه العمل وان قال احكم
بالراي فتسأل مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب للايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من القول هذا اسكي حكمت برائي الا ان العبرة للمعنى المقصود فمن اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برائي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاتفاق على جواز الاستفتاء ممن عرفت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان ذلك العلم ناشيا برجوع
الناس اليه اى بسبب منتصبين له فى امورهم والاتفاق على امتناعه ان ظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن لعدم الاجتهاد
فلكونه ظنا للجهل واما عند الظن لعدم العدالة فلوجوب التوقف فى قوله انه ظهر من اجتهادى لاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا فى العلم
والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جهل علمه اى اجتهاده دون عدالته بل هى مظنونة فالمختار المنع من تقليده واستفتاءه
وذهب بعض من لا يعتد بقولهم انه لا منع بل يجوز لنا الاجتهاد شرط القبول للفتوى وهو لكثرة مساويه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة لعدمه والظن
تابع للكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو امتنع التقليد ههنا اى عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة لامتنع
التقليد فى عكسه اى فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق للجواز واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب فى الاخبار بالحكم ولو سلم
متفقا ولو سلم عدمه اى عدم الامتناع فى العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب فى المجتهدين فلا يضر الجهل فان الظن تبع الكثرة
بخلاف الاجتهاد فى العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم هل يقبل قول العدل انى مجتهد اختلف فى الاظهر انه كادعاء الصحبة يقبل لا انه
فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم مسئلة افتاء غير المجتهد فيما يفتى به بمذهب مجتهد الا ان يجده منصوصا منه بل انما يفتى تخريجا على اصوله ان كان
مطلعا على مبانيه اى مبانى مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للمذهب عليه وهو المسمى بالمجتهد فى المذهب فى الاصطلاح جائز بقوله
افتاء وعن الائمة لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اى من اى اصول قلنا وافتينا فان كان من الخبر فمن اى سند رويت
وان كان من القياس فبأى علة قيس ويعلم موانع تلك العلة ثم فى النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل فى التيسير عن الشيخ ابى بكر الجصاص
الرازى وقيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اى كنقلها فالاتفاق فى الجواز
ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا والا فيقبل مطلقا لنا وقوعه اى الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين فى جميع الاعصار
بلا نكير وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اى غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
لان اهله هم المجتهدون واجيب باعتبار التجزى يعنى الاجتهاد متجز والعلماء الاعلام فى كل امر افتوا زعما منهم جواز هذا الافتاء اجتهادا
فتامل فيه اقول وايضا وقع هذا الافتاء فى زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون بمذهبه فى زمان الامام الشافعى والامام
احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينه وعطاء وغيرهم بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا و ح اى حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
الاجماع او بطريق اولى فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه بالذات فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المحققين
على مر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون فى اضحالة فيهم وان كان بالسماع عن مجتهدى لهم
قال المانع لو جاز لعالم لجاز لعامى اذ اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز
للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض وهو اى العامى غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضول من اهل
الاجتهاد مع وجود الافضل منهم فى العلم عند الاكثر وروى عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر فى الارجح اى فى ان ايهم
ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا اولا كما اقول عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضول والافضل ولنا ثانيا القطع فى
عصر الصحابة بافتاء كل صحابى مفضول وكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمة قيل لولا اجماع الصحابة لكان
مذهب الخصم فان الاصابة فى الاصل ارجح واعترض فى التحرير بانه يتوقف هذا الاستدلال على كونه اى الافتاء من المفضول عند مخالفة للكل اكثر المفتى

والافانما يستفيد الظن برأيه بعينه هو رأي الافضل اقول لا يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جدا
فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون ولا يتوقفون على علم الموافقة اصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل كذا
استفتاءه ولو سلم التوقف على المخالفة فعلى مخالفة الافضل فقط لا على مخالفة الكل كافتاء ابن مسعود وهو مفضول مع مخالفة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت
وامير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وافضلهم امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكانه مخالفة الاجماع
اي قريب منها كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بتعذر الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد فلا اقل
من الحرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان عالما
ذا البصيرة فيتمكن من الترجيح وهذه العلاوة غير واردة فان المقصود استدل انه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لادى الى الحرج العظيم
في العامي ولا قائل احد بالفصل فتدبر الشارطون قالوا اقوالهم للمقلد كالادلة للمجتهد في حق وجود العمل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم عند التعارض
كما يجب بان الاعلم اقوى اي في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المقيد للظن القوي اقوى واجيب بان الاجماع مقدم على ما ذكرتم
من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اي الترجيح اسهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه
وان امكن لبعضهم فربما لا يتيسر فيقع في الحرج اقول لعل ان الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين [illegible] في كونه
اعلم ثم لكان يجب لوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد لظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة لظنه
وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل والمفضول سواء فافهم مسئلة لا يرجع المقلد عما عمل من حكم جزئي
اتفاقا كذا في المختصر والتحرير والشيخ وان ذكر ههنا موافقا للمختصر وتنزلا على رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف وقيل لا اتفاق
بل هو مختلف فيه [illegible] قال الزركشي الاتفاق وذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففي كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل
القول به يدل على التشبث في المذاهب في الالتزام اي تعهد فان وجوده اي الالتزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى حينئذ للالتزام
عند عدمه والاختيار ثابت عند وجوده تدبر ثم الاشبه الى الصواب ان عمل بتحري قلبه فلا يرجع عنه والا كما اي على التحري فانه نوع من
الترجيح وترك الراجح خلاف [illegible] هل يقلد غيره اي غير من قلده في غيره اي غير ما قلد فيه المختار نعم لنقل استفتاء العامة من
[illegible] غيره بلا نكير من احد [illegible] اجماعا ولو التزم [illegible] ولو التزم مذهبا معينا اي عهد من
نفسه انه على هذا المذهب كمذهب ابي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسئلة مسئلة وظنه راجحا على الادلة
المذاهب الاخر [illegible] فصلا بل انما يكون العهد من نفسه بظن تفصيلا وبه اجمالا او لسبب آخر فهل يلزم الاستمرار عليه ام لا فقيل
نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتاخرين المتكلفين وقالوا الحنفي اذا صار شافعيا يعزر
وهذا التشريع من عند انفسهم لان الالتزام لا يخلو عن اعتقاد حقية فيه فلا يترك قلنا لا نم ذلك فان الشخص قد يلتزم من
المتساويين امرا لتقعد له في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعي بل هو هوس من هوسات
المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يؤمن
به ويعتقد لكن لا ينبغي ان لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعا في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجب الله تعالى
والحكم له ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع شرع جديد ولك ان تستدل عليه بان خلاف العلماء رحمة

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو الزم العمل بمذهب كان هذا التقمة وشدة وقيل من التزام كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلد فيه وفي غيره
تقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما توجبه شرعا اي لانه ليس الاتباع لمذهب واحد بموجب شرعي وهذا
انما يدل على جزء الدعوى وهو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ ما لم توجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأي حرام واما انه لا يرجع عما قلد فيه فلم يثبت
قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتامل ويتخرج منه اي مما ذكر انه لا يجب الاستمرار على مذهب جواز اتباعه رخص المذاهب قال في
فتح القدير يحمل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمتنع منه مانع شرعي اذ للانسان
ان يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل بان لم يظهر من الشرع المنع والتحريم وبان لم يكن عمل فيه باخر ... على منع الانتقال عما عمل
ولو مرة وكان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب ما خفف عليهم انتهى لكن لا بد ان لا يكون اتباع الرخص للتلهي كحنفي
بالشطرنج على راي الشافعي قصدا الى اللهو وكشافعي شرب المثلث للتلهي به لعل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة
فافهم وما عن ابن عبد البر انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع اي بمنع
هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هو فيما اذا قصد التلهي فقط لا غير ... او
انه يلزم على تقدير جواز الاخذ لكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مما لم يقل به احد فيكون باطلا
اجماعا كمن يتزوج بلا صداق للاتباع لقول الامامين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهود اتباعا لقول الامام مالك وبلا ولي
على قول امامنا ابي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا اما عندنا فلانتفاء الشهود واما عند غيرنا فلانتفاء الولي فاقول منع لعدم اتحاد
المسئلة وقد مر ان الاجماع على القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة او حكما فتدبر الا انه لو تم لزم فساد صفقة بعينه لا احتمال الوقوع فيما ذكره والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة اختلفت
والمختار الجواز وقال بعض من لا يعتد به اذا مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير نكير شاع وذاع حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربة
كما تقدم مرارا المنكرون قالوا الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز انعقاده
بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد على خلافه
الاجماع او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم
عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول
المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصر ما لا يكون خطأ فالاجماع ... له فلذا يصح انعقاد
الاجماع خلافه وما لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله فيصح تقليده فرع قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تغيير كما في السنة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا
اي فتشوا وبوبوا اي اوردوا الابواب لكل مسئلة على حدة فهذبوا مسائل كل باب ونقحوا كل مسئلة عن غيرها وجمعوا بينها بجامع وفرقوا
بفارق وعللوا اي اوردوا لكل مسئلة علة وفصلوا تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من تصدى لعلم الفقه لا اعيان
الصحابة المجملين القول وعليه بنى ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الامام امام الائمة امامنا الاكبر ... والامام مالك والامام
الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا احسن الجزاء لان ذلك ... لم يدر في غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العراقي
انعقد الاجماع على من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر اميري المومنين فله ان يستفتي

الاخيرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى حرمة هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد بطل بهذين الاجماعين قول الامام وقوله اجمع المحققون لا يفهم من الاجماع الذي هو الحجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختارا عند احد ويكون الجماعة متفقين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو الثبوت لا دخل له في التقليد وكذا التفضيل فان المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح ايضا ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون ايضا لو اجتهدوا مثل بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيرهم لانه لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له موقع التزكية على مذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت ترقيمه وسميته بعد الاختتام **بفواتح الرحموت** لما جاء من حضرته والافاين السهي من الكمه وان تاملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذي يسر الله على عبده ابي العياش عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الانصاري اختتامه وتفصيص ختامه في شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على محمد العم وهادي الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لا سيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمتنه واجعله لي وسيلة يوم الحساب واعصمني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتي المزجاة مسلم الثبوت وصلى على محمد

وآله واصحابه الامجاد آمين آمين آمين رب العباد

خاتمة الطبع

الحمد لمن انطق لسان الانسان بنطق فصيح ليستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث الانبياء لاعلاء كلمة الايمان وشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى بشادة الثقلين وجعل وجوده علة غائية لابداع الكونين اعني سيدنا ومولانا محمدا الهاشمي النسب الامي اللقب وعلى آله واصحابه الذين جبهم شطر من التصديق وهم اولو التحقيق والتوفيق اما بعد فيقول ... الى الشائقين الغائصين في بحار التحقيق والمقتبسين لانوار التدقيق ان الآن قد انطبع الشرح الفائق الاقدم للمسلم مقبولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول في علم الاصول مشتملا على تحقيقات شامخة ونكات راسخة مشحونا بجواهر المطالب التي ما مستها ايدي الانظار وما فتقت منها آذان الافكار عمدة العلماء ... الفاضل الجليل بين اعيان المحققين خير اخيار المدققين رأس العلماء ذوي الفهوم مولانا ابو العياش عبد العلي محمد ... الفاضل الحريف ذي الشرف الطلق المولوي محمد بان الحق دامت افادته في العلوم في المطبع الرفيع الواقع في لكهنؤ المعزى الى المنشي نولكشور ما برح بالاقبال والسرور في شهر ذي الحجة سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين المطابقة لشهر جنوري ١٨٧٨ العيسوية وآخر دعونا ان الحمد لله رب العالمين

❖ ❖ ❖

فہرس من المجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

فہرس من المجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت